

G R I M E R

Les femmes dans l'Islam maghrébin

Par Anne Létourneau, sous la supervision
de Jean-René Milot et de Marie-Andrée Roy



Sommaire

Les femmes dans les textes et l'histoire
de l'Islam
page 2

Religiosité féminine maghrébine : traits
communs
page 8

Femmes et Islam : singularités
nationales
page 16

Conclusion
Page 34

Le 20^e siècle a été, pour la femme maghrébine, l'époque d'une affirmation par l'homme d'abord, puis la sienne, en propre, d'une part de sa centralité dans l'identité arabo-musulmane maghrébine, d'où sa chosification en socle sur lequel reposent société et famille, de l'autre de sa volonté d'être désormais présente dans toutes les sphères de la société, obligeant nécessairement l'Islam maghrébin à se redéfinir pour lui permettre d'accéder à ce désir. Il n'est pas surprenant, face à de telles considérations, que l'idée de la condition féminine comme mesure de la modernité¹, soit une idée si prégnante dans les études portant sur les femmes au Maghreb. Dans le présent travail, qui tente de cerner le rapport de la femme maghrébine à sa tradition, l'Islam, nous explorerons toutes les facettes de cette tentative de réappropriation d'une voix véritablement féminine au Maghreb, dans son rapport ou à travers l'Islam, par le biais du féminisme, de l'islamisme, du contre-pouvoir mystique, etc. Il s'agira d'abord d'éclairer ces thèmes à venir par une incursion dans le monde coranique et/ou mythique des femmes, bref celui de la pensée religieuse sous-jacente à l'Islam, d'explorer quelques figures féminines particulièrement importantes, puis les thèmes de l'égalité, de la sexualité, de la mixité, du voile, etc.

¹ Yvonne Yazbeck Haddad, « Islam and Gender : Dilemmas in the Changing Arab World », dans Yvonne Yazbeck Haddad et John L. Esposito (dir.), *Islam, gender, & social change*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 7.

En deuxième lieu, quelques aspects communs à l'Algérie, la Tunisie et le Maroc seront explorés, tels que les questions de la culture, de l'instrumentalisation politique de la femme, de l'islamisme et du féminisme, du maraboutisme, de la berbérété, etc. Finalement, le cheminement de la question « femme » dans chacun des pays maghrébins sera à l'étude afin d'en déceler les spécificités, principalement dans les dimensions juridiques, sociales et politiques de l'Islam maghrébin.

Les femmes dans les textes et l'histoire de l'Islam

Notre propos sur l'Islam maghrébin des femmes ne saurait s'ouvrir autrement que par une brève exploration du discours de la tradition musulmane sur la femme, par le biais des figures féminines qui se situent à son point d'origine, ainsi que des textes qui en établissent le statut, principalement ici le Coran et les *hadith*² (les paroles attribuées à Mohammed), dans lesquels la Shari'a (loi islamique) s'enracine. Il s'agit donc ici de présenter les fondements idéaltypiques et textuels du vécu féminin de l'Islam³.

Les débuts de l'Islam : l'histoire islamique comme lieu de prise de position idéologique sur la question de genre

Naissance de l'Islam : tension idéalisante entre périodes préislamique et islamique

Nombre de militantes et de chercheurs féministes ont fait des débuts de l'Islam un âge d'or⁴, le prophète Mohammed ayant



Anne Létourneau, adjointe de recherche, GRIMER

permis de rehausser le statut de la femme par le biais de nouveaux droits : l'(auto)gestion de sa fortune grâce à la dot (*mahr*), le droit à l'héritage⁵, l'interdit d'enterrer les enfants filles, etc. Selon Hassan, cette valorisation d'un Islam comme le plus grand pourvoyeur en droits des femmes est enracinée dans la vision patriarcale de la tradition, « [...] while keeping women in physical, mental, and emotional confinement and depriving them of the opportunity to actualize their human potential⁶ ». Par ailleurs, une autre position, tout

aussi féministe, mais sans doute plus périlleuse puisqu'elle affirme le caractère patriarcal de l'Islam même et non uniquement de l'époque ayant précédé son émergence (*Jahiliyah*), est possible et choisie par Fatima Mernissi⁷. En effet, celle-ci ne choisit pas l'auto-légitimation religieuse de son propos féministe, mais plutôt la critique pure et simple de la structure patriarcale qu'elle soit islamique ou préislamique. S'intéressant au rapport à la sexualité caractéristique de ces périodes, elle observe, en partie à la suite de Gertrude Stern ayant procédé à l'analyse d'un document biographique de Ibn Saad (574 de l'E.C.) sur les femmes, qu'un éclatement des formes du mariage, de la conjugalité, a précédé l'instauration de la structure maritale islamique⁸. Non seulement la polygamie n'était jadis pas pratiquée ni à La Mecque, ni à Médine, mais Mernissi formule jusqu'à l'hypothèse que la polyandrie voisinait cette pratique dans la péninsule arabique⁹. De même, elle retrace de la matrilinearité jusqu'au sein de la famille du prophète et met en lumière, par le biais de sa mère, Amina, veuve alors qu'il n'avait que six ans, une figure féminine responsable et indépendante¹⁰. Elle identifie aussi plusieurs dimensions de cette matrilinearité¹¹ au sein de la période de l'« ignorance ». Puisant à même les propos de R. Smith, Mernissi présente les 6^e et 7^e siècles comme une

² Il s'agit des paroles attribuées au Prophète. Voir Riffat Hassan, « Feminism in Islam », dans Arvind Sharma et Katherine K. Young (dir.), *Feminism and World Religions*, New York, SUNY, 1999, p. 248.

³ Il ne s'agit pas ici d'« essentialiser » la vie religieuse des femmes, mais plutôt d'en reconnaître la spécificité ancrée dans le genre de par la ségrégation des sexes qui caractérise l'islam. La féminité d'une expérience n'empêche en rien sa transformation et la présence en son sein d'éléments en tous points semblables aux expériences des hommes musulmans.

⁴ Voir entre autres la position féministe telle que présentée par Dialmy dans « Les antinomies de la raison islamo-féministes : les femmes acteurs religieux de l'Islam », *Social Compass*, vol. 50, n° 1, 2003, p. 13-22 et le texte de Shahira El Moutéi-Khalil, « La condition de la femme dans l'islam d'hier à aujourd'hui ».

⁵ Annemarie Schimmel, *L'islam au féminin : la femme dans la spiritualité musulmane*, coll. « Spiritualités vivantes », Paris, Albin Michel, 2000, p. 63.

⁶ Riffat Hassan, « Feminism in Islam », dans Arvind Sharma et Katherine K. Young (dir.), *Feminism and World Religions*, New York, SUNY, 1999, p. 250. (« ...alors qu'il garde les femmes dans un confinement physique, mental et émotionnel et les prive de

l'opportunité d'actualiser leur potentiel humain ». Notre traduction)

⁷ Fatima Mernissi, *Beyond the Veil : Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, New York, Schenkman Publishing, 1975, xx, 132 p.

⁸ Mernissi, *Beyond the Veil*, p. 29-30.

⁹ Mernissi, *Beyond the Veil*, p. 30.

¹⁰ Mernissi, *Beyond the Veil*, p. 31.

¹¹ Une nuance est ici importante. Matrilinearité ne correspond pas simplement ou nécessairement à une amélioration du statut de la femme par rapport à la patrilinearité. En effet, la transmission par la famille de la mère n'a pas pour conséquence certaine un pouvoir plus grand pour elle.

période de transition au niveau des liens de parenté, alors que matrilinearité (*sadica*) et patrilinearité (*ba'al*) coexistent. À ce propos, elle rappelle les conclusions de Smith : « Islam speeded up the transition from matriline to patriline by enforcing a marriage institution which had very much in common with the patrilineal dominion marriage, and by condemning as zina all matrilineal unions¹² ». Le mariage matrilinear (*sadica*) était alors profondément marqué par la liberté sexuelle de la femme, dont les enfants appartiennent à sa tribu, alors qu'elle dispose elle aussi du droit de répudier et que parmi les quatre mariages caractérisant la période de *Jahiliyah*, deux d'entre eux s'enracinent dans la polyandrie et que trois sur quatre ne donnent aucune valeur à la paternité physique tout au contraire de l'Islam¹³. Mernissi va jusqu'à dégager dans la vie même du Prophète, dans certains *hadith*, cette autonomie féminine, la femme ayant la possibilité, jusqu'à la fin de la vie de Mohammed, de décider de son mariage et même de répudier son mari¹⁴. Ainsi, une approche féministe de l'histoire de l'Islam est possible qui ne soit pas simplement valorisation d'un temps passé sans nuances, mais aussi critique du point d'origine et contextualisation

¹² Mernissi, *Beyond the Veil*, p. 35. (« l'Islam a accéléré la transition de la matrilinearité à la patrilinearité en renforçant une institution du mariage qui avait beaucoup en commun avec la souveraineté patrilinear, et en condamnant toutes les unions matrilineaires en tant que *zina* », Notre traduction)

¹³ Mernissi, *Beyond the Veil*, p. 35-37. L'auteure mentionne aussi le *mut'a*, une union temporaire rémunérée ayant pour seul objectif le plaisir et affirmant de nouveau l'indépendance sexuelle de la femme. Si cette pratique était encore courante dans la période de l'Islam émergent, elle fut par la suite interdite, mais existe encore chez les Chiites.

¹⁴ Mernissi, *Beyond the Veil*, p. 19-20. Le Prophète lui-même n'échappa pas à ce pouvoir qu'hommes et femmes partageaient alors, celui de la répudiation.

au sein du patriarcat. Cette critique ne se révèle néanmoins pas incompatible avec une idéalisation de certains aspects de la tradition, dans le sens d'une exégèse de l'histoire et des textes sacrés pour mettre en lumière les premières musulmanes comme source d'inspiration féministe. Voici quelques-unes de ces femmes de l'Islam premier, incontournables dans l'écriture d'une histoire des femmes.

Quelques femmes d'envergure

Les femmes de l'origine

Ajar : Absence révélatrice d'une conception de la femme

Ajar, de par son fils Ismaël, se trouve avec lui à l'origine de la foi musulmane et pourtant le Coran ne souffle mot sur cette femme¹⁵. Selon Tahon, « [...] que le Coran ne l'ait pas érigée à un rang comparable à celui de Sara indique un filon à creuser pour examiner la représentation de ses descendantes¹⁶ » et par là de toutes les musulmanes qui sont avant tout femmes et non mères, un féminin multiple alors que le masculin est un en Dieu, en son Prophète, en Abraham. De ce silence, de ce « secret » et de cette absence qui sont la condition d'Ajar, Tahon dégage le caractère essentiel de sa position. Comme Sara, elle permet l'alliance entre Dieu et Abraham¹⁷, ce dernier ayant dès lors la possibilité d'être père des juifs comme des musulmans¹⁸ par le sacrifice de son « fils » dont l'identité n'est pas précisée dans le Coran, la place demeurant disponible pour Ismaël

¹⁵ Marie-Blanche Tahon, « Islamité et féminin pluriel », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 18, n° 1, 1994, p. 189. Elle cite Moubarac (1958, p. 69).

¹⁶ Tahon, « Islamité », p. 191. Comme le dit Tahon en note 8, il y a néanmoins valorisation indéniable de la mère en islam.

¹⁷ Tahon, « Islamité », p. 189.

¹⁸ Tahon, « Islamité », p. 190.

et de même pour une mère « autre ». Ajar ou Agar laisse aussi sa marque dans l'un des cinq piliers, le *hajj*, pèlerinage auquel elle est associée, tout comme Abraham, puisque sa quête d'eau biblique s'inscrit dans les sept tours du *hajj* entre Marwa et Safa¹⁹.

Eve ou *Hawwa'* :
pécheresse et fautive ?

La figure d'Ève, bien qu'elle ne soit pas, non plus, mentionnée dans le Coran, fait partie de l'imaginaire religieux musulman, héritée du judaïsme (Gn 2) et conservée dans six *hadith* d'Al-Bukhari et de Muslim, associés au compagnon Abu Huraira. Selon ces *hadith*, *Hawwa'* fut créée à partir de la côte courbée (croche?) d'Adam²⁰. Hassan procède à la déconstruction de cette position d'infériorité qui est celle d'Ève en renversant l'outil théologique qui ne confirme plus la subordination de la femme dès la création. En effet, elle rejette les *hadith*, ceux-ci ne correspondant ni à la lettre, ni à l'esprit du Coran, ce dernier affirmant l'égalité de l'homme et de la femme dès la création de l'humanité²¹. Aussi, Schimmel et Hassan, se fondant sur les dires du Coran, refusent l'idée d'une Ève à l'origine d'une « chute » et associée à un quelconque péché originel²². Elles se basent sur l'absence dans le Coran de ces deux idées. Si celles-ci ne sont pas sans enracinements dans la pensée de nombre de musulmans, dans le Coran, pourtant, le *Shaitan* (Satan) s'adresse à Adam comme à sa compagne et tous deux, bref l'humanité, ont désobéi à Dieu, une désobéissance dont la « chute » est un destin, « [the] man's transition from simple consciousness, to the first flash of self-consciousness, a kind

¹⁹ Schimmel, *L'Islam au féminin*, p. 67.

²⁰ Hassan, « Feminism in Islam », p. 255.

²¹ Hassan, « Feminism in Islam », p. 255-256.

²² Schimmel, *L'Islam au féminin*, p. 65 et Hassan, « Feminism in Islam », p. 257-261.

of waking from the dream of nature with a throb of personal causality in one's being²³ ». Ce n'est pourtant pas cette interprétation qui a dominé l'histoire de l'Islam et la conception de la première femme et de toutes celles à sa suite, comme en témoigne ce *hadith* où le Prophète aurait affirmé à Ibn Abbas : « I had a chance to look into Paradise and I found that the majority of the people were poor and I looked into the Fire and there I found the majority constituted by women²⁴ ». Cette misogynie caractéristique ne se trouve pas dans le Coran selon Hassan et Schimmel et ce sont ainsi les traditions ascétique et légaliste²⁵ qui ont mené à une interprétation en faveur d'un enfermement grandissant de la femme dans la sphère du privé, trouvant quelques fondements coraniques témoignant d'un patriarcat sans comparaison à celui préconisé, entre autres, par les islamistes²⁶.

Les femmes de la légende

Schimmel présente aussi d'autres grandes figures féminines issues de la légende, telles que la reine de Saba, *Balkis*, convertie et épouse de Salomon, incarnation de la sagesse pour nombre d'illustres penseurs tels que Ibn 'Arabi et Djami²⁷ ainsi que Zalikhha, amoureuse de Yusuf (Joseph), son esclave, dont l'histoire biblique devient

coranique avec la sourate 12. L'histoire de Zalikhha sera alimentée par une panoplie d'écrits postérieurs et sera grandement exploitée par les mystiques, celle-ci « dev[enant] l'incarnation de l'âme humaine, de la *nafs*²⁸ ».

Incursion dans le mysticisme et la féminité

Ce n'est d'ailleurs pas la seule association possible entre féminité et mysticisme musulman. En effet, la poésie soufie arabe fourmille de métaphores féminines et se construit le plus souvent autour de l'idéal classique d'un impossible amour dont la femme est l'objet. De plus, il ne saurait être question de mysticisme sans que soit présentée Rabi'a al-'Adawiyya, celle par qui, selon la tradition, l'ascétisme fit place à une mystique amoureuse de Dieu²⁹.

Les femmes au temps du Prophète

Si plusieurs paroles attribuées au Prophète sont profondément misogynes, d'autres sont très élogieuses à l'endroit des femmes et si l'on peut toujours douter de leur historicité, elles traduisent néanmoins la centralité des femmes dans la vie du Prophète. En voici deux : « De votre monde Dieu m'a fait aimer les femmes et les parfums agréables, et l'oraison est la consolation de mes yeux³⁰ » et « Le paradis se trouve sous les pieds des mères³¹ ».

Épouses et filles de Mohammed : de l'idéal à la « concrétude » du réel ?

L'exploration des images féminines, épouses et filles, présentes en grand nombre auprès du Prophète, peut s'effectuer à partir de plusieurs perspectives. Celle de Mernissi, foncièrement non-théologique, s'avère d'un très grand intérêt de par son

potentiel de différenciation. En effet, elle met volontairement l'emphase sur l'humanité, et donc la vulnérabilité et la faiblesse du Prophète Mohammed, ce centre autour duquel s'articule une panoplie de femmes. Elle n'hésite pas à souligner les contradictions entre l'idéal féminin mis de l'avant dans l'Islam et les rapports « historiques » entre le Prophète et les femmes. D'abord, une contradiction réside en la motivation première à l'origine d'un mariage du Prophète. Si l'Islam considère évidemment la religion (dont la question des alliances politiques est indissociable au temps de Mohammed), comme la raison première pour marier une femme, il semble que ce soit la beauté qui ait guidé le Prophète plus souvent qu'autrement. En effet, il s'agit du prétexte à la base du mariage ou concubinage avec les juives Safiya Bint Huyay et Rayhana Bint Zayd, et plus particulièrement Maria la copte et Juwariya Bint Al Harith. Selon certains *hadith*, le Prophète n'hésita d'ailleurs pas à aller à l'encontre de l'équité au fondement de la polygamie (4, 3), en passant un temps alloué à Safiya en compagnie de Maria. Selon la tradition, il semblerait par ailleurs que nombre de tensions caractérisaient le quotidien de ces femmes de par ces injustices. Si la jeune Aïcha fut toujours la préférée du Prophète, un *hadith* lui étant attribué met en lumière la jalousie ressentie par celle-ci à l'endroit de Maria et de Juwariya³². De même, il semblerait que les dispositions du Coran aient changé en ce qui concerne la loi sur l'adoption, les liens filiaux et légaux ne furent plus effectifs, ce qui permit à Mohammed d'épouser sa cousine Zainab Bint Jaheh, d'abord mariée à son fils adoptif Zaid³³. Ainsi, Mernissi vient mettre en lumière l'imperfection de

²³ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, Shaikh Muhammad Ashraf, 1962, p. 83, cite dans Hassan, « Feminism in Islam », p. 260. (« [la] transition de l'homme d'une conscience simple au premier éclair de conscience de soi, une sorte de réveil du rêve de la nature avec un élan de causalité personnelle dans son propre être », Notre traduction)

²⁴ Sahih Muslim, volume 4, p. 1431 dans Hassan, « Feminism in Islam », p. 261. (« J'eus une chance de regarder dans le Paradis et j'y trouvai une majorité de gens pauvres et je regardai dans le Feu et là j'y trouvai une majorité constituée de femmes ». Notre traduction)

²⁵ Schimmel, *L'Islam au féminin*, p. 29.

²⁶ Schimmel, *L'Islam au féminin*, p. 65-67.

²⁷ Schimmel, *L'Islam au féminin*, p. 68-69.

²⁸ Schimmel, *L'Islam au féminin*, p. 80.

²⁹ Schimmel, *L'Islam au féminin*, p. 20-22.

³⁰ Schimmel, *L'Islam au féminin*, p. 23-24.

³¹ Schimmel, *L'Islam au féminin*, p. 24.

³² Mernissi, *Beyond the Veil*, p. 22.

³³ Mernissi, *Beyond the Veil*, p. 22-23.

Mohammed dans le traitement de ses épouses et concubines, ainsi que le pouvoir de séduction et d'attrait dont nombre d'entre elles disposaient à son égard. Il s'agit maintenant d'explorer brièvement l'influence de trois femmes dans la vie du Prophète : Khadidja, sa première épouse avec laquelle il vécut dans la monogamie, Aïcha, son épouse favorite par la suite et Fatima, sa fille.

La première épouse du Prophète, Khadidja, une riche veuve, fut d'un secours extrême pour Mohammed à l'époque des premières révélations, l'épaulant et l'assurant de la vérité de son expérience religieuse. Plus âgée que lui, elle embaucha ce dernier afin qu'il s'occupe de son commerce. Par la suite, elle lui proposa le mariage et ils vécurent dans une conjugalité monogamique pendant vingt-cinq ans, jusqu'à la mort de celle-ci³⁴.

Fille d'Abu Bakr, proche ami de Mohammed et premier calife *Rashidoun*, Aïcha est considérée dans la tradition comme la préférée du Prophète, à la mort duquel elle n'avait pas dix-huit ans. Cette jeune femme semble avoir été d'une vitalité peu ordinaire, comme en témoignent plusieurs *hadith*. Loin de demeurer silencieuse lors de discussions entre le Prophète et ses disciples, elle n'hésitait pas non plus à participer à des expéditions à chameau, après la mort du Prophète, entre autres contre Ali ibn Abi Talib. Si le sunnisme célèbre cette jeune femme entreprenante dont le Prophète avait le plus grand soin, elle est détestée dans le chiisme de par la confrontation qui caractérisa plus d'une fois ses rapports avec Ali, dont le fameux épisode du collier, où ce dernier douta de sa fidélité³⁵. L'envoyé de Dieu eut aussi nombre d'autres femmes et concubines

parmi lesquelles des veuves, des divorcées et des femmes délivrées de leur condition d'esclave³⁶.

Le Prophète eut quatre filles. Au contraire des coutumes de l'époque de la *Jahiliya*, Mohammed témoigna d'un grand respect et d'un amour envers celles-ci, leur attribuant d'ailleurs des « noms d'honneur ³⁷ ». Si trois d'entre elles moururent avant lui, Fatima, sa plus jeune fille, fut d'une importance extrême dans l'histoire de l'Islam et plus particulièrement dans celle du chiisme. En effet, elle fut mariée au cousin de son père Ali ibn Abi Talib et mère de deux fils, Hasan et Ho-sayn³⁸, dont le dernier est un martyr, comme son père, dans la tradition chiite. Schimmel la qualifie de *mater dolorosa* chiite, celle-ci étant par ailleurs associée à une panoplie de qualificatifs mettant en lumière son importance tels que *batul* (« la vierge »), *zahra* (« l'éblouissante »),³⁹ etc. Comme Aïcha, Fatima avait une place de choix dans le cœur de son père, d'où le refus net du Prophète de permettre à Ali d'avoir une seconde femme, de peur de faire souffrir sa fille. Mernissi souligne évidemment ici la contradiction flagrante entre la pratique de la polygamie par Mohammed et sa reconnaissance de la souffrance qu'elle engendre⁴⁰.

Ces trois femmes, encore modèles vivants pour les musulmanes aujourd'hui⁴¹, ont toutes trois droit aux titres de « Meilleure des femmes » et « Mère des Croyants ». Elles sont louées pour leur beauté, faisant d'elles les seules femmes

plus attrayantes que les *houris* (vierges) du paradis⁴².

La femme dans les textes de l'Islam

Il serait extrêmement fastidieux de repérer et présenter la totalité des références à la femme dans le Coran, la *Sunna* et les *hadith*. Nous nous concentrerons donc sur le Coran, sur lequel la *Charia* se fonde afin de codifier l'existence de la femme. Quatre grands thèmes seront abordés : mixité et ségrégation, voile, égalité et finalement conjugalité, qui englobe les questions de la sexualité, de la polygamie et de la répudiation.

Mixité et ségrégation

La question de la mixité peut être alimentée par plusieurs versets coraniques tels que la sourate 24, versets 30 à 31⁴³ ainsi que la sourate 33, verset 33 qui s'adresse aux femmes du Prophète : « Tenez-vous dignes, dans vos foyers ; et ne vous montrez pas de la façon dont on se montrait lors de l'ancienne ignorance [...] »⁴⁴. Aux côtés de ces versets peu persuasifs sur le plan de la ségrégation des sexes, nombre de *hadith* proclament néanmoins la nécessité de la non-mixité⁴⁵. En effet, Babès en dénombre plusieurs où tout rapport d'une femme avec un homme au statut d'époux potentiel (autre que le mari), qui ne fait pas partie de sa famille

⁴² Schimmel, *L'islam au féminin*, p. 67.

⁴³ 24, 30-31. Voici la sourate 31 : « Et dis aux croyantes qu'elles baissent leurs regards, et qu'elles gardent leur chasteté, et qu'elles ne montrent de leurs parures que ce qui en paraît, et qu'elles rabattent leur voile sur leur poitrine [...] ».

⁴⁴ Haddad, « Islam and Gender », p. 13 et 27. La citation est issue de *Le Saint Coran*, traduction par Muhammad Hamidullah avec la collaboration de M. Léturmy, 12^e édition, Maison d'Ennour, 1986.

⁴⁵ Leïla Babès et Tareq Oubrou, *Loi d'Allah, loi des hommes : liberté, égalité et femmes en islam*, coll. « Spiritualités », Paris, Albin Michel, 2002, 363 p.

³⁴ Schimmel, *L'islam au féminin*, p. 24 et 29.

³⁵ Schimmel, *L'islam au féminin*, p. 31.

³⁶ Schimmel, *L'islam au féminin*, p. 31.

³⁷ Schimmel, *L'islam au féminin*, p. 31.

³⁸ Milot, *L'islam*, p. 71.

³⁹ Schimmel, *L'islam au féminin*, p. 33-34.

⁴⁰ Mernissi, *Beyond the veil*, p. 31.

⁴¹ Djedjiga Imache et Inès Nour, *Algériennes : entre islam et islamisme*, Aix-en-Provence, Édisud, 1994, p. 124-126.

proche (père, fils, frères, père du mari, etc.), est prohibé, puisque comme nous le verrons un peu plus loin, de par sa sexualité « active », la femme se révèle menaçante et source de désordre et « l'homme ne se retire avec une femme qu'en présence d'Iblîs (Satan) ⁴⁶ ». Si selon Tareq Oubrou, mixité et espaces exclusivement masculins ou féminins se sont toujours côtoyés en Islam, Babès est d'avis qu'aucun verset coranique ne permet d'enraciner la non-mixité au sein du livre sacré, alors que nombre d'*hadith* empruntent d'ailleurs une tout autre perspective que les premiers mentionnés. L'historienne des religions met en lumière un appel à la participation des femmes à la vie politique et donc à la mixité, par le Prophète⁴⁷. Selon Babès, les seuls véritables enracinements de la non-mixité sont une peur double de l'homme : celle de perdre son identité sexuelle, qu'il y ait *ikhtilât* (« mélange des sexes ») et de même de perdre son pouvoir⁴⁸.

Le voile

La mixité et la ségrégation des sexes trouvent leur prolongement dans le voile. Selon Haddad, le verset 59⁴⁹ de la sourate 33 abordant la question du voile a uniquement pour destinataires les femmes du Prophète, `Umar voulant les protéger des nombreux hommes entrant en leur demeure. C'est aussi l'avis de Babès⁵⁰. Cependant, selon Milot, au contraire de Babès, il y a extension à la totalité des musulmanes, sans qu'il s'agisse d'un précepte aussi important que les cinq piliers de l'Islam, aux versets 31 et 60 de la sourate 24⁵¹. Pour ce

qui est du verset 55 de la sourate 33, `Umar serait à l'origine de ces demandes répétées au Prophète, pour que ses femmes se voilent afin qu'elles évitent la honte d'être observées pendant leurs activités « scatologiques » et préservent ainsi la vie privée de la famille « prophétique »⁵². Une autre possibilité d'interprétation réside dans l'idée de traduire ici le mot *hijab* par « tenture », comme en d'autres versets, à l'instar de Jacques Berque, permettant de bien mettre en lumière la dimension spatiale du mot⁵³. Dans le second verset de la sourate 33 qui nous intéresse ici, le 59, il n'est pas question de *hijab*, mais de *jalâbi-bihinna* que Babès traduit par « mante ».
Ce manteau distinguerait les femmes du Prophète et leur assurerait davantage de respect et plus de sécurité. Le *jilbâb* devient ainsi un « signe de communauté »⁵⁴ protégeant une fois de plus les femmes des hommes, particulièrement des polythéistes esclavagistes. Selon Babès, la musulmane portant le voile aujourd'hui se trouve à perpétuer ce sacrifice de sa liberté et elle reconnaît de même qu'elle constitue une menace pour sa communauté⁵⁵. En ce qui a trait au verset 31 de la sourate 24, il s'agit d'une invitation à la modestie, à dissimuler les parties du corps pouvant inviter à la sexualité, à *zîna* (fornication). Seul le droit musulman est à l'origine du port obligatoire du voile⁵⁶.

Égalité

Abordant la question de l'égalité, Riffat Hassan n'hésite pas, pour sa part, à reconnaître l'importance des *hadith*, sans lesquels les fondements historiques du Coran sont inexistants, ceux-ci se révélant bavar-
sards sur la constitution institutionnelle de

l'Islam⁵⁷. Selon cette théologienne féministe, pour que les musulmanes accèdent à leurs « droits islamiques », afin de mettre fin à la subordination et à l'infériorisation, le travail théologique doit s'effectuer dans le but d'éradiquer les visions misogynes et androcentriques qui se perpétuent dans la tradition musulmane⁵⁸. Si l'inégalité prononcée dans les passages 4, 34 et 2, 228⁵⁹ paraît indéniable, la femme devant obéissance à son mari qui « a le pas sur elle » et peut la battre si elle refuse la soumission, Hassan réinterprète et traduit les deux passages dans une tout autre perspective. Le premier, 4,34, s'avèrerait avant tout être un modèle familial normatif permettant à l'homme de répondre aux besoins de sa femme et celle-ci de remplir sa fonction de procréation, de maternité, sans idée de supériorité de l'un ou de l'autre. Le verset fournirait aussi les moyens à employer en cas de rébellion des femmes contre leur travail de mère et donc contre la communauté : tenter de dialoguer, isoler les femmes un temps, voire un long moment (plutôt que la traduction par « battre »)⁶⁰. Le même type de lecture est appliqué à l'autre verset. Cette interprétation est cependant à la limite de l'exagéré et il semble que la simple reconnaissance du « patriarcalisme » coranique soit parfois plus adéquate qu'une exégèse malhabile.

Selon Hassan, l'interprétation la plus courante de 4,34 et donc du statut de la femme, s'enracine dans une autre conception, celle de la création où la femme serait une créature de seconde zone, issue de la côte courbe de son compagnon, et créée pour lui, responsable de la chute hors du

⁴⁶ Babès, *Loi d'Allah*, p. 157. Il s'agit d'un *hadith*.

⁴⁷ Babès, *Loi d'Allah*, p. 160-164.

⁴⁸ Babès, *Loi d'Allah*, p. 169.

⁴⁹ Il est en de même du verset 55. Milot, *L'Islam*, p. 121.

⁵⁰ Haddad, *Islam and Gender*, p. 13 et Babès, *Loi d'Allah*, p. 182 et suivantes.

⁵¹ Milot, *L'Islam*, p. 121-122.

⁵² Babès, *Loi d'Allah*, p. 184.

⁵³ Babès, *Loi d'Allah*, p. 184.

⁵⁴ Babès, *Loi d'Allah*, p. 185.

⁵⁵ Babès, *Loi d'Allah*, p. 186-187.

⁵⁶ Babès, *Loi d'Allah*, p. 191-192.

⁵⁷ Hassan, « Feminism in Islam », p. 249. L'auteure se réfère à Fazlur Rahman et A. Guillaume.

⁵⁸ Hassan, « Feminism in Islam », p. 250 et 252.

⁵⁹ Haddad, « Islam and Gender », p. 26.

⁶⁰ Hassan, « Feminism in Islam », p. 264-265.

jardin, comme l'Ève biblique⁶¹. Hassan procède à la déconstruction de ces idées bibliques se trouvant transposées dans des *hadith* d'Al-Bukhari et de Muslim, devant être rejetées selon lui, puisque incompatibles avec le Coran où l'égalité dans la création est constamment affirmée dans une référence globale à l'humanité par les termes *an-nas*, *al-insar* ou *bashar*⁶². De même, en ce qui a trait au rôle de la femme dans la chute, en 2, 35-39 et 7, 19-25, Adam et sa compagne sont tous deux blâmés alors que seul l'homme est accusé en 20, 115-124 et comme il en fut question un peu plus haut, la chute n'est pas un malheur véritable, elle correspond au cours normal des choses humaines, l'homme devenant souverain responsable de la terre devant Dieu⁶³. Finalement, l'homme et la femme sont créés dans une même visée, celle d'adorer Dieu (51, 56), ont les mêmes devoirs (9, 71), y compris religieux⁶⁴ (33, 35), et les mêmes récompenses paradisiaques (9, 72)⁶⁵. L'exploration de l'idée d'égalité se poursuit nécessairement au sein de celle de la conjugalité et de la sexualité que nous aborderons maintenant.

Conjugalité

Femme et sexualité en Islam

Dans son premier ouvrage intitulé en français *Sexe, idéologie, islam*, Mernissi construit une théorie de la sexualité en Islam qui permet d'éclairer grandement le vécu féminin de l'Islam au Maghreb comme ailleurs dans le monde musulman. Il faut d'abord savoir que la sexualité en

Islam échappe à l'étau du péché originel et donc à l'empreinte de la faute, très prégnante dans le christianisme. Le potentiel sexuel du musulman n'est perçu négativement que s'il est source de chaos. Comme l'écrivait l'Imam Ghazali à propos du désir sexuel, « il ennoblit l'existence sur la terre et au ciel⁶⁶ », à condition d'accomplir les commandements de Dieu en assurant la perpétuation de l'humanité, en reconnaissant la complémentarité des corps féminin et masculin, la sexualité constituant par ailleurs un « avant-goût des voluptés [du] Paradis⁶⁷ » stimulant la piété. La grande particularité de la conception musulmane de la sexualité féminine est, selon Mernissi, le caractère actif qui lui est attribué, d'où la nécessité de la contrôler. En effet, cette conception en suscite une autre, soit celle de la femme comme *fitna*, source de désordre, alors même que c'est l'homme qui craint sa propre faiblesse face à la femme et fait du voile et de la ségrégation des murailles pour combler celle-ci. Paradoxalement, la conception active implicite de la sexualité féminine se double d'une dimension passive explicite où la femme est présentée comme préférant la soumission et la souffrance à un quelconque pouvoir, trait fort semblable dans la théorie freudienne⁶⁸. Cependant, selon Mernissi qui s'appuie sur les propos de Ghazali, c'est en fait la femme qui est détentrice du pouvoir (*qaid*) et constitue la véritable chasseresse au gigantesque appétit sexuel, une castratrice⁶⁹ dans la conception musulmane. Néanmoins, ce n'est pas à la femme qu'un échappatoire pour son « trop-plein » de désir instinctuel fut accordé, mais plutôt à l'homme, Mernissi considérant la polygamie et la répudiation comme des prolon-

gements de la promiscuité et du laxisme de la *Jahiliya* au détriment de la femme crainte par son époux, son père, son frère, etc⁷⁰. Ainsi, selon Mernissi, le verset 3 de la sourate 4, où il est question de la polygamie, indiquant que le mari a droit à quatre femmes dans la mesure où il est capable d'équité, ce qui fut souvent considéré comme indiquant l'impossibilité de ce type de conjugalité, se fonde avant tout sur l'insatiabilité sexuelle exclusive de l'homme et non réellement sur le précepte coranique⁷¹. De même, la répudiation unilatérale par le mari, codifiée aux versets 227 et suivants de la sourate 2 et au verset 20 de la sourate 4, est jugée par Mernissi comme propice aux coups de tête, alors que l'homme dispose du droit « [...] to break the marriage bond without any justification and without having his decisions reviewed by a court or a judge⁷² ». Bref, la conjugalité de l'homme et de la femme est célébrée en nombre d'endroits, tel qu'en 31, 21, mais ailleurs, elle est laissée au bon vouloir de l'homme et de son instinct, comme Mernissi l'a bien mis en lumière. Un travail d'exégèse « dépatriarcalisante » doit aussi être fait sur la question de la sexualité et le très beau verset 187 de la sourate 2 pourrait très bien en constituer le point de départ : « elles sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles ».

Religiosité féminine maghrébine: traits communs

Dans cette seconde partie, il s'agit d'explorer quelques dimensions communes aux trois pays du Maghreb (culture, politique, islamisme, maraboutisme, berbérisme)

⁶¹ Hassan, « Feminism and Islam », p. 254.

⁶² Hassan, « Feminism in Islam », p. 254-256.

⁶³ Hassan, « Feminism in Islam », p. 257-259.

⁶⁴ Sossie Andezian, « Femmes et religion en islam : un couple maudit ? », CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés, vol. 2, 1995, p. 181.

⁶⁵ Hassan, « Feminism in Islam », p. 261-262.

⁶⁶ Mernissi, *Sexe, idéologie, islam*, p. 7.

⁶⁷ Mernissi, *Sexe, idéologie, islam*, p. 8.

⁶⁸ Mernissi, *Beyond the Veil*, p. 3-4.

⁶⁹ Mernissi, *Beyond the Veil*, p. 5 et 12.

⁷⁰ Mernissi, *Beyond the Veil*, p. 15-16.

⁷¹ Mernissi, *Beyond the Veil*, p. 15-16.

⁷² Mernissi, *Beyond the Veil*, p. 17. (« de briser les liens du mariage sans justification et sans faire réviser ses décisions par la cour ou un juge », Notre traduction).

qui permettront, par la suite, un meilleur éclairage de leurs particularités respectives.

Islam maghrébin : entretissage culturel et religieux

L'Islam maghrébin, comme toute tradition musulmane d'ailleurs, n'est pas le reflet parfait de l'époque musulmane et il se trouve serti d'éléments de sa culture pré-islamique qui transparaissent entre autres dans le maraboutisme, tradition mystique maghrébine. Ainsi, l'Islam n'est pas simplement venu effacer la culture l'ayant précédé. Selon Daoud, il a d'ailleurs récupéré au sein du kharédjisme, du chiisme et du donatisme chrétien, l'exaltation de l'anti-autoritarisme et de l'égalitarisme⁷³. Nous ne partageons pas cependant l'opinion de Daoud qui semble avant tout voir la religion comme un outil de légitimation sociale, elle est aussi bien d'autres choses, mais il est vrai, et nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin, que le maniement de l'arme théologique est essentiel à la survie d'un discours au Maghreb. Aussi, si l'Islam a alimenté le patriarcat du Maghreb, celui-ci était déjà bien enraciné dans la culture du Maroc, de l'Algérie et de la Tunisie, bien avant l'islamisation de ces pays, comme le démontre la « femme-ogresse⁷⁴ » du folklore maghrébin. Cependant, comme dans le cas de la période anté-islamique dans la péninsule arabique, la question de l'organisation sociale, entre matriarcat et patriarcat, mérite le plus de nuances possibles. El Khayat semble avoir une position quelque peu divergente de celle de Daoud sur cette question dans le cadre maghrébin. En effet, selon cette chercheuse, un patriarcat islamique n'est pas simplement venu se superposer à un autre, berbère, car la Berbérie était jadis caractérisée par plusieurs traits matriar-

caux, par exemple avec les prêtresses de Carthage et les divinités Tanit ou Tinnit dans l'ancienne Tunisie. Ainsi, l'islamisation du Maghreb, à la tête de laquelle se trouvait Okba Ibn Nafi, aurait aussi été le moment d'importation du patriarcat⁷⁵. La prudence doit néanmoins toujours être de mise face au danger de l'idéalisation d'une période rapidement évaluée comme matriarcale malgré le peu de données disponibles sur l'époque et cette mise en garde s'applique au Maghreb comme à toute autre région du monde. Déesses et prêtresses n'impliquent pas nécessairement un pouvoir social réel pour les femmes de ces sociétés⁷⁶. Lacoste-Dujardin abonde d'ailleurs dans le même sens que Daoud, soit dans la reconnaissance d'un héritage méditerranéen avant tout patriarcal dont l'intériorisation par les femmes transparait dans l'extrême valorisation de la relation mère-fils⁷⁷. Aussi, une autre spécificité de l'Islam maghrébin est son caractère avant tout éthique. « Ciment social⁷⁸ », cette religiosité, avant tout *praxis*, place en son centre le groupe et la concrétude de l'existence et non l'étude.

Une question politique

Il faut d'emblée spécifier, comme a su le démontrer Zakya Daoud dans son ouvrage

⁷⁵ Rita El Khayat-Bennai, *Le Maghreb des femmes : les défis du 21^e siècle*, Rabat, Éditions Marsam, 2001, p. 23. Les Touaregs fourniraient l'exemple d'un matriarcat maghrébin toujours en place.

⁷⁶ Voir entre autres sur la question Ida Magli, « Le matriarcat comme reflet mythique de la culture », in Ida Magli et Ginevra Conti Odorisio, *Matriarcat et pouvoir des femmes*, Paris, Éd. des femmes, 1983, pp. 7-54.

⁷⁷ Camille Lacoste-Dujardin, « Violence en Algérie contre les femmes transgressives ou non des frontières de genres », dans Camille Lacoste-Dujardin et Marie Virolle (dir.), *Femmes et hommes du Maghreb et en immigration : la frontière des genres en question* : études sociologiques et anthropologiques, coll. « L'observatoire des sociétés », Paris, Publisud, 1998, p. 20-22.

⁷⁸ Daoud, *Féminisme*, p. 17.

Féminisme et politique au Maghreb :

*soixante ans de lutte*⁷⁹, que

l'approfondissement de la question :

« Qu'est-ce qu'une femme musulmane maghrébine ? » est indissociable du politique. En effet, dans tous les pays du Maghreb, c'est la dimension politique du social, s'enracinant toujours à la fois dans la tradition musulmane et dans la modernité, qui nomme et définit la femme. Comme nous aurons l'occasion de l'observer, la femme se trouve instrumentalisée par ce pouvoir politique, enjeu contre la colonisation, pour l'Indépendance, contre l'islamisme, etc. Paradoxalement, c'est aussi à ce pouvoir politique que la femme musulmane du Maghreb (éduquée), aussi bien féministe laïque qu'islamiste, tente d'accéder afin de réaliser l'égalité non plus seulement en théorie, mais aussi en pratique dans la sphère publique. Refusant d'être un instrument politique, elle souhaite maintenant être politiquement « présente ».

Islamisme et féminisme

Abdessamad Dialmy, dans son article « Féminisme et islamisme dans le monde arabe : essai de synthèse », offre une perspective des plus fécondes pour poser la question du rapport de la femme, entre autres maghrébine, à sa tradition, l'Islam. Il affirme en effet que :

« la femme arabe ne se positionne pas face à l'Islam à partir d'un vide idéologique : elle définit son rapport à l'Islam soit à partir d'un féminisme plus ou moins objectivé dans les structures sociales et plus ou moins assimilés par la mentalité, soit à

⁷³ Daoud, *Féminisme*, p. 17.

⁷⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 16.

⁷⁹ Zakya Daoud, *Féminisme et politique au Maghreb : soixante ans de lutte* (1930-1992), Paris, Maisonneuve et Larose, 1993, 373 p.

travers une nouvelle perspective islamique, fondamentaliste et intégriste⁸⁰. »

Il s'agit d'une prise de position inévitable entre ces deux polarités, une position interprétative nécessairement déterminée et restrictive pour les femmes musulmanes dans leur rapport à leur tradition religieuse. Prisonnières de ces polarités engendrant luttes et tensions, de cet incontournable rite social de passage vers la démocratie⁸¹, les femmes musulmanes en sont non seulement les sujets obligés, mais aussi les objets, le « champ de bataille⁸² ». En effet, l'affrontement entre islamistes et féministes en est un sur la condition, le rôle, la « définition » (ou le refus de celle-ci) de la femme, sur les rapports de sexe en Islam. Bien qu'islamisme et féminisme soient considérés incompatibles quant à leurs conceptions du monde, malgré leur enracinement commun en Islam⁸³, le type de connaissances qu'ils offrent ainsi que les pouvoirs qu'ils mettent en œuvre⁸⁴, certaines « passerelles » peuvent être établies entre les deux polarités comme le démontrent nombre de femmes islamistes ayant trouvé le moyen de se façonner un espace féministe au sein même de l'intégrisme

musulman⁸⁵. La perception réciproque de chacune des polarités s'avère elle aussi assez révélatrice de la guerre ouverte qui associe féminisme et islamisme. En effet, alors que l'un déclare son ennemi patriarcal et réactionnaire, l'autre considère son rival (le féminisme) comme impossible en terre d'Islam⁸⁶ et issu d'une modernité occidentale à abhorrer. Dialmy identifie deux champs principaux de lutte entre féministes et islamistes. Le premier est celui de l'espace, de la ségrégation des sexes, de la mixité et donc du voile, véritable bouclier pour certains islamistes face à la « mixité occidentalissante⁸⁷ » alors que pour nombre de féministes, il est outil de dissimulation de la laideur, de la pauvreté, véritable boîte à illusions. Le *hijab*, est de même connoté très négativement par les médias dont la définition de Hind Taarji est symptomatique : « le hijab est négateur de la spécificité de la femme, une manière de s'asexuer en cachant les atouts de la féminité⁸⁸ ». Pourtant, comme nous aurons l'occasion de l'explorer un peu plus loin, cette vision du voile islamique est extrêmement réductrice face à la grande polysémie de ce hijab qui peut tout autant être un symbole de soumission et d'enfermement que de libération et de prise de parole dans la famille et dans l'espace public, ce qui permet d'entrer dans le second champ de lutte identifié par

Dialmy, celui du pouvoir⁸⁹. Évidemment, la question du pouvoir mène inévitablement, chez les féministes, à l'émergence de la question d'une égalité des sexes non-reconnue par l'islamisme, qui affirme l'incapacité « féminine » pour le jeu politique⁹⁰. Ces deux terrains de l'espace et du pouvoir peuvent être aisément complétés par un autre article de Dialmy⁹¹ issu du *Social Compass* de 2003, où celui-ci identifiait les différents « espaces » antinomiques où féministes et islamistes s'opposaient. Il y a d'abord la réappropriation de l'histoire par les deux groupes, d'une époque du Prophète idéalisé dans un sens émancipateur ou dans une visée de subordination, qu'elle soit voilée⁹² ou non. Puis, il y a celle des textes en faveur ou non de l'égalité dans le Coran et la Sunna et celle de l'herméneutique, du choix de la perspective sur le réel, d'une part la norme exotérique patriarcale, de l'autre le soufisme, mystique « féministe ». Les deux dernières antinomies sont la politique, soit la lutte entre interprétation *ijtihadienne* et démarche fondamentaliste d'islamisation et de « moralisation du réel⁹³ » refusant de

⁸⁰ Abdessamad Dialmy, « Féminisme et islamisme dans le monde arabe : essai de synthèse », *Social Compass*, vol. 43, n° 4, 1996, p. 482.

⁸¹ Boutheina Cheriet, « Genre, société civile et citoyenneté en Algérie », *Middle East Report*, janvier-mars 1996, p. 22-26, consulté sur le site internet de *Women living under muslim laws/Femmes sous lois musulmanes*, Dossier 14-15.

⁸² Dialmy, « Féminisme et islamisme », p. 482.

⁸³ Bien que limiter la portée de la religion à la légitimation du politique serait une erreur, il ne faut pas négliger cet aspect qui oblige toute organisation à s'inscrire d'une manière ou d'une autre dans une interprétation de l'islam. Le féminisme n'échappe pas à cette condition de diffusion de son message et le peu de portée du message féministe laïque s'avère parlant sur cette question.

⁸⁴ Dialmy, « Féminisme et islamisme », p. 483.

⁸⁵ Sophie Bessis et Souhayr Belhassen, *Femmes du Maghreb : l'enjeu*, Paris, J.-C. Latès, 1992, p. 212-213ss. Encore là, la différence doit être faite entre une parole féministe et l'action globale à laquelle participe cette parole.

⁸⁶ Dialmy, « Féminisme et islamisme », p. 484.

⁸⁷ Dialmy, « Féminisme et islamisme », p. 484.

⁸⁸ Dialmy, « Féminisme et islamisme », p. 484-485. Passage cité du livre de Hind Taarji (1991), *Les voilées de l'Islam*. Casa-blanc : Eddif, p. 22.

⁸⁹ Dialmy, « Féminisme et islamisme », p. 484-485.

⁹⁰ D'ailleurs, il est essentiel de souligner que les femmes n'ont pas le monopole de la position féminine, nombre de femmes arabes s'étant prononcées contre l'idée d'égalité et rejetant la Convention de Copenhague, signée avec bien des réserves par les pays maghrébins, prônant celle-ci, contre une sexualité débridée et pour le respect de la religion. Signer la convention n'a pas pour autant mené à une révision totale des codes du statut personnel maghrébins, toujours enracinés dans la *Charia*. Voir Dialmy, « Féminisme et islamisme », p. 485-486 et Khayat, *Le Maghreb des Femmes*.

⁹¹ Abdessamad Dialmy, « Les antinomies de la raison islamo-féministe », *Social Compass*, 2003, vol. 50, n° 1, p. 13-22.

⁹² En effet, subordination voilée car si certains islamistes n'hésitent pas à employer le terme « égalité » pour parler de l'homme et de la femme, plusieurs pratiquent ainsi un double discours. Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 217.

⁹³ Dialmy, « Les antinomies », p. 18.

reconnaître la constance de l'interprétation de la condition humaine et la contextuelle, ayant trait aux rapports de force de la société dans laquelle l'Islam s'inscrit.

Ayant exploré quelques champs de bataille de l'islamisme et du féminisme, Dialmy identifie ensuite les facteurs permettant par ailleurs de nuancer cette relation en fonction de l'histoire nationale, particulièrement celle de l'Indépendance, du degré d'urbanisation, des questions pétrolières, de la bédouinité ainsi que le régime politique⁹⁴. Ainsi, par exemple, le monopartisme des trois pays maghrébins, de même que les crises sociales et économiques traversées par ce pouvoir unique ne sont pas sans avoir joué un rôle important sur l'échiquier de l'islamisme et du féminisme, influençant l'un comme l'autre dans leurs développement respectif. Pour ce qui est de l'islamisme, Dialmy identifie trois formes (étatique, éclairée et violente), l'islamisme tunisien étant éclairé et l'algérien violent, contraste que nous aurons l'occasion d'observer dans un instant⁹⁵. Quant au Maroc, si Dialmy ne le situe dans aucune de ces trois catégories, c'est que le Maroc n'est ni violent, ni éclairé, mais il se rapproche tout de même davantage de la position algérienne, de par l'influence salafiste très forte en son sein, de retour au source, tandis que l'islamisme tunisien s'avère respectueux des acquis féministes et s'enracine donc profondément dans sa réalité nationale⁹⁶. Selon Dialmy, l'un des impacts les plus malveillants de cette guerre ouverte entre féminisme et islamisme est la naissance de nombre de stéréotypes, véritables parasites s'accrochant au réel et le nommant faus-

sement : guerre entre les sexes, entre la gauche et la droite, entre l'Occident et l'Orient⁹⁷. La reconnaissance d'une pluralité de féminismes et d'islamismes par Dialmy mène maintenant à explorer la possible rencontre entre ces deux attitudes féminines, leur possible interpénétration⁹⁸.

Islamisme féminin au Maghreb

Il faut d'abord savoir, d'une part, que les femmes ne « pratiquent » pas l'islamisme comme les hommes le font et de l'autre, que l'idéal islamiste de la femme ne correspond évidemment pas à nombre de positions prises par ces femmes de chair et d'os. L'ouvrage de Bessis et de Belhassen, *Femmes du Maghreb : l'enjeu*⁹⁹, bien qu'il date un peu, s'avère très à propos sur cette question. Les auteures s'attardent d'abord à expliquer brièvement cette émergence de l'islamisme au Maghreb, favorisée par un contexte de crise sociale et économique à la fin des années 1970, alors que « les métropoles maghrébines consomment la cassure entre des dirigeants et des masses qui ont cessé de se reconnaître en eux¹⁰⁰ » et qu'il y a une tentative de pallier à cette béance idéologique, ce non-sens par les Maghrébins qui « ont puisé pour tenter de remodeler le monde qui les entoure dans le seul vivier idéologique restant au cours des années 70 à leur disposition, la littérature religieuse et la théologie politique¹⁰¹ ». Les mêmes auteures présentent ensuite une série de portraits de femmes islamistes de chacun des trois pays maghrébins. Nous tenterons maintenant d'établir quelques grandes

caractéristiques de cet islamisme féminin maghrébin.

L'islamisme pensé comme émancipation et individualisation de la femme

L'exploration d'un premier portrait, celui d'une femme responsable au sein du FIS (Front Islamique du Salut) algérien, apparaît intéressant d'abord en ce que s'y trouve un premier trait central dans l'islamisme féminin, celui de la conception de l'islamisme, et donc de l'Islam, comme émancipateur. Par exemple, cette femme qui a abandonné son travail d'enseignante et qui participe désormais à l'instruction religieuse et mathématique (de par sa formation) des femmes à la mosquée, s'insurge contre la mixité où la femme devient nécessairement un objet sexuel alors que l'évitement caractéristique de l'islamisme¹⁰² se révèle libérateur, permettant l'affirmation individuelle¹⁰³ et davantage de mobilité. Cette idée se rapproche de l'affirmation de Tahon selon laquelle « [...] celles qui volontairement revêtent "la tenue islamique", travaillent la possibilité de penser la femme singulière, l'individu féminin¹⁰⁴ ». Par ailleurs, ce qu'il est intéressant de remarquer, c'est cette conception des rapports de sexe au sein de ce portrait d'une islamiste algérienne permettant de débarrasser l'islamisme féminin de l'idée stéréotypique d'une volonté de subordination à l'homme. En effet, la seule soumission prônée par cette femme est celle à Dieu et elle s'oppose à certains aspects du code algérien telle que la nécessité

⁹⁴ Dialmy, « Féminisme et islamisme », p. 487.

⁹⁵ Dialmy, « Féminisme et islamisme », p. 487.

⁹⁶ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 203-204.

⁹⁷ Dialmy, « Féminisme et islamisme », p. 488-489.

⁹⁸ Dialmy, « Féminisme et islamisme », p. 491.

⁹⁹ Sophie Bessis et Souhayr Belhassen, *Femmes du Maghreb : l'enjeu*, Paris, J.-C. Lattès, 1992, 278 p.

¹⁰⁰ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 200.

¹⁰¹ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 200.

¹⁰² Il s'agit en effet non pas d'un confinement des femmes, mais d'une séparation, un « évitement ». Voir Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 199 et Daoud, *Féminisme*, p. 227.

¹⁰³ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 205-206.

¹⁰⁴ Marie-Blanche Tahon, « Islamité et féminin pluriel », *Anthropologies et Sociétés*, vol. 18, n° 1, 1994, p. 187.

du tuteur pour la femme, considérée anti-chariaïque¹⁰⁵. L'association islamiste algérienne *El Irchad* s'engage dans la même voie lorsqu'elle exprime son opposition à la conservation du domicile par l'homme suite à une répudiation¹⁰⁶. Les islamistes de sexe féminin semblent appuyer en grande majorité cette appropriation de l'Islam dans un sens émancipatoire, bien qu'elles soient chapeautées par une dynamique nettement patriarcale qu'elles investissent de l'intérieur. Cela n'empêche cependant pas une islamiste telle qu'Habiba d'accepter au nom de la *Charia* plusieurs éléments du code problématiques pour les féministes telle que la polygamie¹⁰⁷.

Une quête politique

Champ très convoité par les féministes ainsi que les islamistes, au fondement même de cette « (...) idéologie particulière qui découpe à même l'Islam certains éléments de croyances et de pratiques pour en faire un outil au service d'une cause politique¹⁰⁸ » qu'est l'islamisme, se trouve évidemment ce domaine du politique, cette dimension du réel que toutes les femmes islamistes auxquelles la parole est donnée dans le chapitre de Belhassen et de Bessis revendiquent¹⁰⁹. C'est d'ailleurs la source de mécontentement principale d'Oum Naoufel, ayant sacrifié son prénom pour celui de « Mère de Naoufel » dont les aspirations politiques n'ont pas du tout été les bienvenues au sein de son parti¹¹⁰.

Un islamisme entre tradition et modernité

Si les islamistes maghrébines semblent s'entendre sur la dimension émancipatrice

de l'Islam, elles n'ont évidemment pas toutes la même interprétation des textes et le même rapport à la modernité, ainsi qu'à la tradition et au traditionalisme qu'il nous faut ici différencier de l'islamisme. En effet, comme l'explique Mohammed H. Benkheira dans son article sur l'Algérie¹¹¹, « la culture traditionnelle est constituée par l'ensemble des systèmes symboliques propres à la société algérienne précoloniale, issus de la combinaison entre l'islâm savant des juristes-théologiens et les coutumes locales, d'origines berbères ou non¹¹² ». Un tel traditionalisme se traduit, en Algérie, mais aussi dans le Maghreb en entier, dans la religion par la grande place accordée à la mystique soufie des confréries¹¹³. Par contre, de par la Loi islamique (*Charia*) et le projet de société qui se trouvent au cœur de l'islamisme, le mouvement fondamentaliste apparaît comme incompatible avec un traditionalisme s'enracinant non pas dans l'écrit de la loi, mais plutôt dans « la référence aux ancêtres¹¹⁴ ». Les femmes islamistes ne sont d'ailleurs pas sans participer à ce nettoyage visant à expurger l'Islam du poids des rites et pratiques non-islamiques. L'exemple d'Oum Naoufel s'avère ici adéquat en ce qu'elle a refusé une dot exorbitante ainsi que le rite sanglant permettant de prouver la virginité¹¹⁵, pratiques issues de la culture maghrébine et non du Coran ou de la *Charia*. Quant au rapport à la modernité, cette dernière est persuadée que l'Islam n'est pas incompatible avec celle-ci, d'où l'accès à la parole publique qu'elle revendique¹¹⁶. De même, en ce qui a trait aux rôles attribués

par les femmes islamistes, il ne s'agit pas seulement de remplir les fonctions domestiques. Au contraire, selon la dirigeante d'*El Irchad*, les femmes peuvent accomplir tout travail, celle-ci inscrivant cette démarche dans le « progrès » social¹¹⁷.

Un féminisme islamiste fleurit-il au Maghreb ?

Bessis et Belhassen posent la question de la sorte : « Les mouvements islamistes seraient-ils donc en passe d'être subvertis par la revendication féminine qui les convertirait à l'égalitarisme¹¹⁸ ? » L'analyse les porte pourtant à discerner tout le contraire. En effet, comme le prochain point sur le discours islamiste sur la femme permettra de le faire découvrir, l'islamisme maghrébin, qu'il soit tunisien, marocain ou algérien, maintient tout de même des positions fortement réactionnaires quant à la « nature » féminine peu encline au travail au sein de la sphère publique¹¹⁹. Selon les auteures, il y a véritablement manipulation de ces femmes, vitrine attrayante du mouvement pour d'autres femmes, dont le discours n'est acceptable que dans la mesure où il ne va pas trop loin (jusqu'en politique par exemple !) et qu'il ne s'écarte pas de la ligne directrice imposée par des hommes. Le constat final des auteures est avant tout celui du renforcement par les femmes islamistes d'un discours qui ne prône pas leur liberté et l'égalité entre les sexes, mais plutôt le maintien d'un statu quo de subordination et d'inégalité¹²⁰.

¹¹¹ Mohammed H. Benkheira, « Le visage de la femme : entre la shari'a et la coutume », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 20, n°2, 1996, p. 15-36.

¹¹² Benkheira, « Le visage », p. 18.

¹¹³ Benkheira, « Le visage », p. 18.

¹¹⁴ Benkheira, « Le visage », p. 19.

¹¹⁵ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 208.

¹¹⁶ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 210.

¹¹⁷ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 212. Même la responsable du FIS qui a abandonné son emploi, n'est pas tombée dans les filets domestiques pour autant. Elle est très active à la mosquée.

¹¹⁸ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 213.

¹¹⁹ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 213.

¹²⁰ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 216.

L'Islam-action

Une autre catégorie, identifiée par Nadine Weibel et se nommant « Islam-action » peut permettre de saisir l'expérience religieuse des femmes avec plus d'acuité. En effet, catégorie intermédiaire entre l'Islam-culture et l'islamisme, l'Islam-action se veut un vivre islamique totalisant extrêmement puriste et cherchant l'imitation la plus rigoureuse du Prophète et des premiers musulmans. Les femmes, dans cette religiosité, constituent une véritable sororité et le port du *hijab* est pour elles à la fois moyen de protection et affirmation d'une différence et d'une individualité au sein de l'espace public¹²¹.

Discours islamiste sur la femme

Si les différences nationales doivent nécessairement être prises en compte, en ce qui concerne le discours islamiste maghrébin, nous présenterons ici le portrait dressé pour l'Algérie par Cherifa Bouatta et Doria Cherifati-Merabtine¹²² à partir du journal officiel du FIS, *El Mounquid* (« Sauveur ») en ce qu'il nous apparaît cerner avec brio la définition islamiste essentialiste de la femme musulmane idéale au Maghreb. Le constat premier de celles-ci, faisant appel à la psychologie sociale et à l'analyse thématique et structurelle, est alarmant en ce qu'elles remarquent le recul des valeurs égalitaires en Algérie¹²³.

La volubilité d'une absence de question : l'inutilité du féminisme pour la femme en Islam

Première remarque intéressante faite par les auteures, celle d'une neutralisation automatique, d'un déni, de la question féminine par les écrivains d'*El Mounquid*. La voix islamiste de ce journal affirme en effet qu'il n'y a pas de « problématique » femme en Islam, au contraire de l'Occident, puisque tous ces droits sont déjà acquis de même que l'égalité des sexes¹²⁴. Ces droits sont les suivants : éducation, respect, héritage, liberté d'expression, droit de vote, décision dans le mariage et le droit à la prédication et au combat pour l'Islam¹²⁵. Certains droits sont plus ambigus tels que le droit au divorce et celui au travail, tous deux étant sujets à de sérieuses cautions¹²⁶.

Exaltation de la femme musulmane et respect intégral de sa nature

Comme c'est souvent le cas dans les fondamentalismes religieux, la femme se trouve exaltée pour mieux dissimuler sa subordination. Ainsi, la femme musulmane, et sa condition actuelle sont célébrées face aux deux modèles équivalents de la femme de l'époque pré-islamique (*Jahiliya*), dont la condition est jugée au maximum de l'horreur et de la femme occidentale, symbole immoral par excellence¹²⁷.

Cette subordination que dissimule un discours de célébration constitue un ensemble de tabous tous justifiés à la fois de par leur statut de commandements divins et de par la nature féminine enracinée dans le biologique et le psychologique qui les

motivent. Ainsi, si position de pouvoir, dans la société comme dans la famille, et travail se révèlent incompatibles avec l'essence féminine, il en est tout autrement de la maternité et de l'éducation des enfants, rôles premiers encensés de la femme ainsi que de l'attitude de soumission envers le mari. Selon Haddad, la littérature de l'Islam conservateur et de l'islamisme « [...] tends to project woman as endowed with a special mystique of domesticity interpreted as an essential part of God's plan for humanity, a religious duty¹²⁸ ». De même, la ségrégation de sexes et le port du *hijab* qui en découle sont enracinés dans une prescription divine qui ne saurait être questionnée¹²⁹. De la même manière, la polygamie se révèle acceptable de par le gigantisme du désir sexuel indissociable de la « nature » masculine¹³⁰. Avec l'islamisme, la femme gagne, en plus de l'exaltation de son rôle de femme et d'épouse, un autre rôle particulier qui est celui de la prédication (*dawa*). Si elle refuse de prendre cet idéal féminin comme « plan de carrière », elle devient de nouveau cette tornade chaotique des plus menaçantes pour la société¹³¹.

Polysémie du *hijab*

La question du *hijab*¹³², voile islamique, se pose de manière extrêmement riche non

¹²¹ Nadine Weibel, « Islamité, égalité et complémentarité : vers une nouvelle approche de l'identité féminine », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 1996, vol. 95 (juillet-septembre), p. 133-141.

¹²² Cherifa Bouatta et Doria Cherifati-Merabtine, « The Social Representation of Women in Algeria's Islamist Movement »,

¹²³ Bouatta et Cherifati-Merabtine, « The Social Representation », p. 184-185.

¹²⁴ Bouatta et Cherifati-Merabtine, « The Social Representation », p. 187-188.

¹²⁵ Bouatta et Cherifati-Merabtine, « The Social Representation », p. 188 (liste).

¹²⁶ Bouatta et Cherifati-Merabtine, « The Social Representation », p. 188.

¹²⁷ Bouatta et Cherifati-Merabtine, « The Social Representation », p. 188.

¹²⁸ Haddad, « Islam and Gender », p. 4. (« [...] tend à projeter la femme comme pourvue d'une mystique spéciale de la domesticité interprétée comme une partie essentielle du projet de Dieu pour l'humanité ». Notre traduction).

¹²⁹ Bouatta et Cherifati-Merabtine, « The Social Representation », p.189-191.

¹³⁰ Les femmes islamistes évitent pourtant le sujet de la polygamie dans *El Mounquid* et ne l'acceptent qu'indirectement, en défendant le code du statut personnel. Voir Bouatta et Cherifati-Merabtine, « The Social Representation », p.190.

¹³¹ Bouatta et Cherifati-Merabtine, « The Social Representation », p.193.

¹³² Selon Benkheira, « le voile prôné par les fondamentalistes est constitué de deux

seulement dans le Maghreb, mais dans l'entière du monde musulman et en Occident. Son sens change non seulement en fonction de données spatio-temporelles, mais aussi d'une société à l'autre, d'une femme à l'autre. Nous présenterons ici quelques-unes des significations de ce symbole au potentiel explosif.

Le *hijab* : appliquer un baume sur la peur et l'insécurité

Comme le résume très bien Ouargla, une enseignante dont la parole est conservée dans le livre de Bessis et de Belhassen, le *hijab* est porté « par conviction, par peur ou par mimétisme¹³³ ». Cette conviction multiple à l'origine du *hijab* sera explorée plus tard, mais nous nous arrêterons en premier lieu sur la question de la peur qui motive le port du voile islamique. Comme nombre de témoignages le confirment dans *Femmes du Maghreb*, le voile est loin d'être porté uniquement par piété. En effet, nombre de femmes le portent afin de mettre fin au harcèlement et aux injures dont elles sont victimes surtout en Algérie, où la violence est la plus présente¹³⁴. « [I] est le seul sésame permettant de circuler librement, même la nuit¹³⁵ ».

La modernité du *hijab*

Une autre raison menant au port du *hijab* recensée par Bessis et Belhassen est son caractère « modernisant » face aux voiles traditionnels tels que le *haïk* en Algérie et le *safsari* en Tunisie. En Algérie, le voile traditionnelle couvre la femme entièrement et un pan de ce dernier ou une voilette permet de dissimuler le visage de

celle qui le porte, sauf un ou des yeux¹³⁶. De plus, il est difficile de se mouvoir avec ce lourd voile alors que le *hijab* est « [...] une tenue de femme active¹³⁷ ». Si les jeunes filles adoptent davantage le *hijab* entre autres pour ces raisons, signifiant par le fait même une rupture, affirmant une différence volontaire intergénérationnelle, certaines femmes plus âgées n'hésitent pas à en faire de même¹³⁸. Opposant d'emblée voile traditionnel et *hijab*, Benkheira identifie un élément de possible « progrès » jouant en la faveur du voile islamique : il dévoile le visage au contraire du voile traditionnel¹³⁹.

La conquérante voilée : liberté et construction de la femme sujet

Par ailleurs, une nouvelle signification très riche semble en voie d'émergence depuis plusieurs années : celle du voile comme d'un « instrument de libération¹⁴⁰ », de construction de l'individualité. Libération d'abord en ce que cette avancée dans la sphère publique, universitaire et politique que revendiquent les femmes islamistes, le voile la facilite en neutralisant l'érotisme sous-jacent à tout rapport intersexuel sur la place publique¹⁴¹. Cette nouvelle liberté se voit d'abord acquise par rapport au contrôle de la famille patriarcale, et du patriarcat en général, celle-ci craignant moins pour ses filles lorsque le symbole même de l'honneur du groupe recouvre leurs chevelures¹⁴². Tahon, dont la thèse est celle d'une femme musulmane à l'individualité non accomplie, abonde elle aussi dans le sens d'un *hijab* libérateur, à

travers lequel les « hijabisées » recherchent à être « dans » le monde et non plus en ses marges, chacune d'elle tentant d'affirmer son unicité et de travailler à la transformation de la conception d'un « féminin pluriel » musulman¹⁴³. Ainsi, le *hijab* participe de la construction de la femme en tant que sujet¹⁴⁴ et sa panoplie de couleurs et de formes contribuent à cette édification personnelle¹⁴⁵. Cette liberté de la femme au sein d'une structure qui demeure patriarcale est-elle possible ? Selon Belhassen et Bessis, il s'agit d'une « situation paradoxale dans laquelle elles négocient leur émergence sociale en adoptant ce qui fut de tout temps le plus spectaculaire symbole de leur aliénation, et bloquent, ce faisant, toute possibilité de la mener à terme¹⁴⁶ ». Tout au contraire, Tahon formule l'hypothèse d'un impact « dépatricarcalisant » du port du *hijab* sur les rapports de sexe en Algérie¹⁴⁷.

Le *hijab* dans la vision islamiste de la femme : intériorisation de la femme comme *fitna*

Dans les traits idéologiques extirpés du journal *El Mounquid* par Bouatta et Cherifati-Merabtine se trouvent fort bien résumées les raisons « islamistes » du port du voile, raisons qui ne manquent pas d'être intériorisées par nombre de femmes, militantes ou autres. Symbole d'honneur et de pureté, il invite à la dissimulation du genre, de la sexualité de la femme et à son confinement dans un espace privé. Il se prolonge dans le refus de la mixité.¹⁴⁸ Selon les auteures de *Femmes du Maghreb* : l'enjeu, il y a véritablement adhésion à la

¹³⁶ Benkheira, « Le visage », p. 21.

¹³⁷ Tahon, « Islamité », p. 198.

¹³⁸ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 226, Benkheira, « Le visage », p. 29 et Tahon, « Islamité », p. 197-198.

¹³⁹ Benkheira, « Le visage », p. 22.

¹⁴⁰ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 228.

¹⁴¹ Weibel, « Islamité, égalité », p. 137-139.

¹⁴² Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 229.

¹⁴³ Tahon, « Islamité », p. 198.

¹⁴⁴ Weibel, « Islamité, égalité », p. 139.

¹⁴⁵ Bouattat et Cherifati-Merabtine, « The Representation », p. 191.

¹⁴⁶ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 229.

¹⁴⁷ Tahon, « Islamité », p. 198.

¹⁴⁸ Bouatta et Cherifati-Merabtine, « The Social Representation », p. 191-192.

principaux éléments : le foulard (*khimar*) et la longue robe (*jilbâb*) couvrant la totalité du corps ». (« Le visage », p. 22).

¹³³ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 226.

¹³⁴ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 225-226.

¹³⁵ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 226.

conception de la femme comme responsable du désordre dans la société¹⁴⁹.

Modestie et opposition à l'occidentalisation

En dernier lieu, parmi ces multiples raisons qui poussent les femmes à porter le voile, se trouvent aussi, évidemment et tout simplement, une volonté de piété, de modestie, et un rapport d'opposition à la mode et à l'Occident peut être impliqué sans être obligatoire¹⁵⁰. Bref, le *hijab* est un réseau sémantique extrêmement complexe à la fois individuel et collectif et de plus, changeant.

Mysticisme féminin maghrébin

Si la religiosité des femmes passe trop souvent inaperçue de par sa classification péjorative dans la « magie » et son infériorisation dans la catégorie « populaire » hors de l'Islam¹⁵¹, Leila Babès, Sossie Andezian ainsi que Mariette Hayeur favorisent une perspective tout autre. En effet, en abordant le culte des saint(e)s pratiqué par les Maghrébines, partie intégrale du maraboutisme, tradition mystique musulmane de l'Afrique du Nord n'hésitant pas à puiser dans le paganisme pré-islamique du Maghreb et celui de l'Afrique noire¹⁵², elles dévoilent une dimension féminine de l'Islam qui a toute sa pertinence dès lors que la pratique du syncrétisme en son sein n'est pas rejetée, mais la « sensibilité » particulière du Maghreb acceptée dans sa richesse et que les femmes sont reconnues comme des participantes à part entière de leur religion¹⁵³. Ces saintes et ces saints qui sont adorés, encore aujourd'hui, malgré la

répression successive des réformistes et des islamistes, sont considérés comme les « amis de Dieu¹⁵⁴ » (*wâlis*). Il peut aussi bien s'agir de chefs de confréries (*tarîqa*), de groupes maraboutiques, de descendants de Mohammed que d'« entités invisibles », de *djinn*s, comme la plupart des saintes. Parmi les saintes, qui nous intéressent davantage ici, se trouvent des personnages légendaires, mais aussi historiques tels que la tunisienne Al Mannubiyya du 13^e siècle et les algériennes Lalla Fatma Nsumar et Lalla Zinab, combattantes contre l'armée française¹⁵⁵. Le profil mythique de ces femmes, qu'elles soient issues de la légende ou de l'histoire, peut être dégagé comme suit : nombre d'entre elles ont reçu le pouvoir mystique de la « grâce divine » (*baraka*) et l'instruction religieuse de leur père et « [...] l'image de ces saintes est [donc] celle de l'éternel féminin, paré de toutes les vertus : pureté, chasteté¹⁵⁶, courage, bonté¹⁵⁷ », et beauté. Ces saintes, comme le remarque Babès, sont étroitement associées au Tout Autre, à l'archaïque, et à une certaine ambivalence sexuelle¹⁵⁸.

Le culte qui leur est dévolu prend la forme de réunions mystiques, de pèlerinages, de visites de mausolées, de simples tombes, etc. C'est la *moqqadma* qui est en charge de l'enseignement et de la transmission de la *baraka*. Elle est parfois désignée par le chef de la confrérie et il s'agit souvent d'une dame d'âge avancé, possiblement veuve, disposant des dons nécessaires

à la circulation de la *baraka* entre les femmes présentes, capable de transmettre leurs souhaits à Dieu en échange d'offrandes¹⁵⁹. Ces réunions ayant lieu à proximité des tombes des saints ou dans des lieux privés sont ponctuées de chants, de danses extatiques, de prières aux saints ou au Prophète. C'est dans ces moments que la femme a entre autres la possibilité de faire l'expérience de la transe mystique, de rites de guérison ou d'exorcisme et ces séances ne sont aucunement caractérisées par le formalisme des hommes. Les femmes y ont la possibilité de transgresser tous les interdits posés par les hommes : en libérant leur parole par le chant et la tradition orale dont des femmes, les *fqîrat*, sont les dépositaires; en libérant leur corps dans l'extase de la danse, de l'expérience mystique¹⁶⁰ où il y a en effet convocation des émotions, du corps¹⁶¹. D'où cette identification par Mariette Hayeur d'un véritable contre-pouvoir de la femme dans cette religiosité mystique¹⁶².

Berbérité et question féminine : distances face à l'Islam

La culture berbère dans son rapport à la culture arabo-islamique dans les trois pays du Maghreb, cette dialectique qui s'établit sans doute encore toujours entre les deux sphères culturelles, est une exploration qui demeure à faire. En effet, Michael Peyron, dans l'article « La femme tamazight du Maroc central », met en lumière plusieurs différences propres à la femme berbère.

¹⁴⁹ Bessis et Belhassen, *Femmes au Maghreb: l'enjeu*, p. 230.

¹⁵⁰ Milot, *L'Islam*, p. 123.

¹⁵¹ Leila Babès, « L'Islam au féminin. Le culte des saintes au Maghreb », dans Françoise Lautman (dir.), *Ni Eve ni Marie*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 295-297.

¹⁵² Babès, « L'Islam au féminin », p. 304.

¹⁵³ Babès, « L'Islam au féminin », p. 297.

¹⁵⁴ Sossie Andezian, « Femmes et religion en islam : un couple maudit ? », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, vol. 2, 1995, p. 183.

¹⁵⁵ Andezian, « Femmes et religion », p. 183. et Babès, « L'Islam au féminin », p. 299.

¹⁵⁶ Elles peuvent aussi être associées à la prostitution telle Lalla Tifallent qui devint ascète par la suite. Voir Babès, « L'Islam au féminin » et Andezian, « Femmes et religion », p. 187.

¹⁵⁷ Babès, « L'Islam au féminin », p. 300.

¹⁵⁸ Babès, « L'Islam au féminin », p. 302-304 et Andezian, « Femmes et religion », p. 188.

¹⁵⁹ Andezian, « Femmes et religion », p. 185 et Mariette Hayeur, « Contre-pouvoirs féminins au Maroc dans la famille et la religion », dans Lacoste-Dujardin, Camille et Marie Virolle-Souibès, *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration : la frontière des genres en question : études sociologiques et anthropologiques*, coll. « L'observatoire des sociétés », Paris, Publisud, 1998, p. 133-134.

¹⁶⁰ Babès, « L'Islam au féminin », p. 304-305.

¹⁶¹ Andezian, « Femmes et religion », p. 195.

¹⁶² Hayeur, « Contre-pouvoirs », p. 134.

L'auteur identifie entre autres davantage de zones de pouvoir pour la femme tamazight que pour la musulmane, une vision différente de la polygamie avec une co-épouse habitant une autre demeure, l'absence de cette obsession pour la sacro-sainte virginité des femmes, etc. Il semblerait par ailleurs que les femmes d'une tribu telle que les Aït Hadiddou jouissent non seulement de davantage de liberté, la facilité du divorce y étant pour quelque chose, mais que le rapport à la prostitution et donc à la sexualité féminine y est tout autre que celui des centres urbains¹⁶³. Cependant, Khayat nuance beaucoup ce pouvoir et cette liberté de la femme berbère, rappelant l'épouvantable charge de travail agricole des campagnardes et ajoutant que celles-ci n'ont pas été davantage favorisées de par leur culture rurale traditionnelle et ce malgré que « cette apparente liberté d'allure a bien excité quelques sociologues et chercheurs occidentaux qui ont essayé de broder sur le statut libre de certaines tribus dans le Maghreb¹⁶⁴ ». Ainsi, la question berbère demeure ouverte et à explorer.

Femmes et Islam : singularités nationales

Si les rapports qu'établissent les musulmanes maghrébines avec leur religion, que ce soit en Algérie, au Maroc ou en Tunisie, ne sont pas dépourvus de similitudes, ils fourmillent aussi de différences ayant trait à l'histoire nationale, le régime politique, certains traits culturels et géo-

graphiques¹⁶⁵, etc. Il s'agit maintenant de s'attarder aux singularités nationales de chacun des pays maghrébins en ce qui a trait à la littérature portant sur le vécu féminin musulman tunisien, algérien, puis marocain. Les ouvrages rencontrés disent avant tout le statut de la femme dans la société, les régulations musulmanes de sa condition et la transformation de celle-ci par le féminisme. Il faut noter, comme l'a fait Leila Babès, qu'une sociologie ou une anthropologie religieuse manque toujours à l'appel dans le monde arabo-musulman¹⁶⁶.

La Tunisie : pratique précoce de l'*ijtihād* et transformation de la condition féminine, au fondement de la société tunisienne

La période précoloniale en Tunisie

L'histoire tunisienne est celle d'une richesse pluriculturelle, mais aussi de moults conquêtes, histoire à laquelle contribua grandement la multitude des civilisations phénicienne, romaine, byzantine, arabe, turque, etc. Suite à l'islamisation du pays, plusieurs grandes dynasties fleurirent dans l'actuelle Tunisie telles que les Aghlabides, les Fatimides et les Hafssides. Le pays fut conquis plusieurs fois, entre autres par la Turquie, et devint une colonie de la France dès la fin du 19^e siècle¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Souad Chater, « Le vécu féminin dans le monde musulman : la règle et l'exception », dans *Femmes et Islam : actes du colloque Rôle et statut des femmes dans les sociétés contemporaines de tradition musulmane*, Paris, Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes, 2000, p. 30.

¹⁶⁶ Babès, « L'Islam au féminin », p. 296. Il faut aussi noter que le livre de Zakya Daoud n'est malheureusement pas très parlant, à l'exception des femmes islamistes, du rapport à la culture et à la religion des classes moyennes et des campagnardes. Le féminisme et son dialogue à la religion est en effet un phénomène essentiellement présent dans l'élite tunisienne urbaine et il en est de même de l'Algérie et du Maroc.

¹⁶⁷ Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 255-256.

Discours réformistes du début du 20^e siècle

Comme le mentionne Daoud dans la première partie de son ouvrage consacré à la Tunisie, déjà, dans les années 1920, la question de la transformation de la condition de la femme est lancée, entre autres en ce qui a trait au voile, par les premières féministes. Cette « précocité » n'est pas sans lien avec le réformisme choisi par le pays à l'époque, ce dernier prenant le réformateur turc Mustapha Kamal¹⁶⁸ pour modèle et se définissant avant tout par sa tentative de « relecture libérale du Coran¹⁶⁹ », ancrée dans la modernité, par le biais de l'*ijtihād*¹⁷⁰. Face à cette volonté d'émancipation de la femme par l'éducation, le choix du mari, etc., plusieurs s'insurgeront, y voyant des manifestations d'intériorisation des réalités occidentales¹⁷¹. Ces femmes sont par ailleurs appuyées dans leurs démarches par plusieurs autres intellectuels et théologiens qui affirmèrent l'incompatibilité avec l'Islam de la condition de soumission et d'ignorance de la femme¹⁷². Alors que le véritable obstacle au mouvement réformiste, selon Daoud, fut la colonisation, Khayat considère au contraire que « modernisation et émancipation des femmes du Maghreb ont commencé dans cette rencontre dure, douloureuse et très ambivalente avec l'Occident¹⁷³ ». Il demeure néanmoins que la société tunisienne fut profondément travaillée par ces idées réformistes et le penseur qui contribua le plus à la construction de la nation tunisienne par la

¹⁶⁸ Daoud, *Féminisme*, p. 39. Au contraire, l'Algérie sera davantage marquée par la figure de Khomeini. Voir Baffoun, *Feminism and Fundamentalism*, p. 175.

¹⁶⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 40.

¹⁷⁰ « Adaptation de la loi » en vogue en islam jusqu'au 13^e siècle selon l'esprit du Coran. Daoud, *Féminisme*, p. 9.

¹⁷¹ Daoud, *Féminisme*, p. 39.

¹⁷² Daoud, *Féminisme*, p. 40.

¹⁷³ Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 36.

¹⁶³ Michael Peyron, « La femme tamazight du Maroc central », Lacoste-Dujardin, Camille et Marie Virolle-Souibès, *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration : la frontière des genres en question : études sociologiques et anthropologiques*, coll. « L'observatoire des sociétés », Paris, Publisud, 1998, p. 109-124.

¹⁶⁴ Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 116.

définition émancipatrice de la femme que son livre *Notre femme dans la législation islamique et la société* procure, est Tahar Haddad¹⁷⁴. Il participa de cette réinterprétation des textes sacrés qu'est l'*ijtihad* en dénonçant le voile comme une pure « aliénation », en appelant à la fin de l'enfermement des femmes, leur accès à l'éducation, remettant en question jusqu'à des éléments de la *Charia* tels que la polygamie, la répudiation et la succession, etc., bref affirmant l'urgence d'une égalité dans tous les domaines de la femme et de l'homme¹⁷⁵. Les propos de Haddad firent évidemment scandale et considéré comme un hérétique, il finit ses jours dans la misère¹⁷⁶.

Association de bienfaisance : Réaction zitounienne de conservatisme religieux

Face à moult manifestations d'un désir de transformation dans la Tunisie du début du siècle, la *Zitouna*¹⁷⁷, en faveur de la conservation du statut féminin tel qu'il est, ou du patriarcat selon Daoud, se chargea de canaliser dans une autre direction l'énergie des musulmanes tunisiennes, celle de la bienfaisance. En effet, la fille du cheikh M. Salah Ben Mrad, Béchira, sera en tête de l'Union Musulmane des Femmes de Tunisie (UMFT) dès 1936 afin de « [...] défendre en les ressourçant, les valeurs contestées, d'opposer aux modernistes, la suprématie des ulémas qui sont même capables de mettre leurs femmes en avant¹⁷⁸ [...] », une organisation évidemment constituée par l'élite.

Multiplication des associations féminines : exaltation de la femme par et pour l'Islam

Si les organisations communistes tunisiennes menèrent les femmes à une conscientisation sociale grandissante et à nombre de revendications étroitement liées à leur condition de mère et de travailleuse, sans grands résultats, l'UMFT poursuivit son travail d'exaltation des valeurs traditionnelles familiales et morales, mais aussi d'éducation. Nombre d'autres joueuses associatives apparurent dans les années 1940 et 1950 tels que l'*Association (zitounienne) des jeunes musulmans*, affirmant le statut de protectrice morale des femmes et favorisant une instruction « féminine »¹⁷⁹ et le *Club de la Jeune fille Tunisienne* à l'origine de la revue *Ilhem*, affirmant la possibilité d'une libération de la femme au sein même de l'Islam, mettant entre autres de l'avant des modèles de femmes musulmanes telles que Fatima Zohra, Khadija, Aïcha, la sultane égyptienne Chajarat Ad Dur, la poétesse El Khansa, la princesse tunisienne Aziza Othmana¹⁸⁰, etc.

Manipulation politique de l'émancipation féminine dans les années 1950

Si le domaine social était attribué de bon gré aux femmes, la mainmise des hommes sur le politique perdurait et s'exprima avec force avec le retour du débat sur le voile dans les années 1950, une question éminemment politique puisqu'elle implique la question de délimitation des espaces public et privé, le voile étant le prolongement d'une ségrégation des sexes maintenant la femme dans l'espace privé. En effet, alors que conservateurs religieux et socialistes s'affrontaient sur la question,

aucun des deux groupes ne favorisa l'entrée de la femme en politique, comme le démontra Bourguiba en excluant Béchira Ben Mrad, pour laquelle « [...] l'instruction et la moralité sont une meilleure protection que le voile¹⁸¹ », de cette sphère du social. Par ailleurs, Bourguiba (du Parti du Destour, puis Néo Destout) s'empara de la problématique « femme », se prononçant pour l'annihilation de la ségrégation spatiale, dont le voile. Comme le dit Daoud : « [...] il a décidé de faire de la question féminine l'enjeu mobilisateur d'une nouvelle politique sociétale, dont la famille est le pivot central, ce qui implique de la dynamiser¹⁸² ». Cependant, sa perspective sur le sujet ne se voulait nullement laïque, la transformation à laquelle il désirait s'adonner requerrait d'emblée l'aide des représentants de la religion et c'est à travers l'Islam, sa réinterprétation rationnelle par l'*ijtihad*¹⁸³, qu'il réussit à concilier une modernité dont sauraient bénéficier les femmes et la tradition religieuse de son pays. Bourguiba, pour encourager le nationalisme du peuple tunisien, se devait en effet d'intervenir par le biais du religieux, sa plénitude théologique « *ijtihadienne* » contre celle de la *Zitouna*. Pour les femmes, ce travail interne de la religion eut pour effet l'imposition d'un certain mutisme. Un homme se chargea de leur « libération », dont l'explicite est avant tout celui d'une stratégie¹⁸⁴. Elles sont au centre du politique comme objets, pas comme sujets. Au fondement de la famille et donc de la société tunisienne et de sa moralité, la femme « gagna » beaucoup avec Bourguiba, mais

¹⁷⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 41.

¹⁷⁵ Chater, « Le vécu féminin », p. 29-30 et Daoud, *Féminisme*, p. 41.

¹⁷⁶ Daoud, *Féminisme*, p. 42.

¹⁷⁷ Daoud, *Féminisme*, p. 43. Il s'agit d'un « conservatoire théologique et social ».

¹⁷⁸ Daoud, *Féminisme*, p. 43.

¹⁷⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 45-47.

¹⁸⁰ Daoud, *Féminisme*, p. 48.

¹⁸¹ Daoud, *Féminisme*, p. 49.

¹⁸² Daoud, *Féminisme*, p. 49.

¹⁸³ Daoud, *Féminisme*, p. 49-50.

¹⁸⁴ Cette instrumentalisation de la femme peut d'ailleurs être perçue dès le mouvement réformiste.

le poids des traditions et de ses attentes fut loin de disparaître d'un seul coup¹⁸⁵.

Le Code du Statut Personnel tunisien : rencontre réussie entre Islam et modernité

Le Code du Statut Personnel (CSP), « [...] acte fondateur du projet de société dans la Tunisie contemporaine¹⁸⁶ » qui fut inauguré le 13 août 1956, avant la Constitution et donc la proclamation officielle de l'Indépendance¹⁸⁷, marqua une avancée majeure, voire révolutionnaire, des droits des femmes en Tunisie. En effet, cette nouvelle perspective bourguibienne de la société vint chambouler l'Islam tunisien, particulièrement la *Charia*¹⁸⁸, toujours dans les paramètres de l'*ijtihad*, et favorisa grandement la femme. En effet, son tutorat jusqu'au mariage disparut, le mariage arrangé et/ou forcé fut aboli, l'âge du mariage passa à 15 pour les filles, 18 pour les garçons, la polygamie fut interdite¹⁸⁹ sous risque de sanction de même que la réputation qui fut remplacée par le divorce judiciaire¹⁹⁰. Le CSP alla jusqu'à permettre une pratique interdite dans le Coran, soit l'adoption, ce qui correspond à un véritable « au-delà » de l'*ijtihad*¹⁹¹. Par le CSP, le gouvernement de Bourguiba tenta de permettre l'accès de la femme aux domaines de l'instruction, du travail et de la politique, même si ce dernier cas releva plutôt

du symbole que d'un désir de mise en pratique réelle¹⁹². Ce lot de nouvelles libertés correspondit évidemment à la fin de l'enfermement de la femme dans son foyer, mais aussi dans le voile¹⁹³. La dot fut toujours de mise¹⁹⁴ lors du mariage, mais le futur État tunisien mit fin aux déploiements de richesses et l'appauvrissement conséquent des familles de par cette coutume. Si la direction égalitaire fut nettement prise avec le code, il s'avéra néanmoins que certains éléments chariaïques à l'injustice inhérente y demeurèrent. Ainsi, l'homme est toujours le « maître » de la famille et la femme doit lui être soumise. De même les lois de l'héritage sont toujours parlantes d'injustice : 2 parts pour l'homme, une pour la femme, ce qui se révélera contraire à la déclaration d'égalité des sexes de la Constitution¹⁹⁵. Le CSP tunisien s'améliora néanmoins en 1959 sur la question de l'héritage, en 1966 pour ce qui est de la garde des enfants, en 1981 pour ce qui est de la tutelle de ceux-ci, puis, finalement, cette « obéissance au mari » disparut en 1992, s'accompagnant de quelques autres amendements¹⁹⁶. Le code tunisien fut et demeure encore aujourd'hui un modèle pour les pays du Maghreb, mais aussi pour l'ensemble du monde arabe. S'il demeure, à l'origine, imparfait, Bourguiba et son équipe ont néanmoins réussi la fabrication d'un très bel alliage de modernité et d'Islam. Ils s'attaquèrent non seulement au voile, mais aussi à des traits culturels tels que l'obsession de la virginité ainsi que « l'horreur du viol légal de la nuit de nocces¹⁹⁷ ». Cet ancrage profond de la problématique femme dans la pratique politique

bourguibienne, tout en étant louable (il y aura création de l'Union Nationale des Femmes Tunisiennes) de par l'émancipation qu'elle procura à la femme, permit néanmoins l'émergence d'un nouveau carcan idéologique du féminin, personification du fondement social et familial et de la moralité, plateforme d'un nationalisme émergent, assurant sa stabilité¹⁹⁸. Il y eut indéniablement tentative d'ajustement à cette réalité. Déjà, l'instrumentalisation du mouvement des femmes se fit sentir, leur cause singulière se trouvant occultée par la vague nationaliste et le retour de la valorisation non pas des femmes comme citoyennes ou travailleuses, mais comme mères¹⁹⁹.

Féminisme culturel émergent en Tunisie

Lasses de cette manipulation politique dont elles étaient l'objet, nombre de femmes, majoritairement des intellectuelles, tentèrent de se dissocier du gouvernement, choisissant, dans les années 1970, d'emprunter la voie culturelle pour explorer leur « être-femme » et les possibilités d'amélioration de la condition de vie de toutes les Tunisiennes, entre autres par le biais du *Club Tahar Haddad*²⁰⁰. Si cette approche se métamorphosa par la suite en réflexion plus universelle, elle conserva tout de même son enracinement dans une culture nationale, mais aussi régionale, la féministe égyptienne Nawal Saadaoui se révélant par ailleurs être une grande source d'inspiration²⁰¹. Ce féminisme tunisien en éclosion, selon Amal Ben Aba, eut pour « [...] double travail [la] déstructuration de la culture patriarcale et [...] la construction

¹⁸⁵ Daoud, *Féminisme*, p. 50-51.

¹⁸⁶ Chater, « Le vécu féminin », p. 36.

¹⁸⁷ Chater, « Le vécu féminin », p. 36.

¹⁸⁸ Il faut cependant d'emblée nuancer l'application de la loi musulmane en rappelant que le Maghreb s'enracine aussi dans d'autres traditions « autochtones » pré-islamiques ayant chez nombre de peuples préséance sur la *Charia*. (Voir la question de la berbérété).

¹⁸⁹ Chater, « Le vécu féminin », p. 36. En effet, l'interprétation de la sourate 4,3 révèle de par l'impossibilité de respecter la condition d'équité envers chaque femme le choix d'une monogamie stricte.

¹⁹⁰ Daoud, *Féminisme*, p. 52-53 ou Chater, « Le vécu féminin », p. 36-37.

¹⁹¹ Daoud, *Féminisme*, p. 53.

¹⁹² Chater, « Le vécu féminin », p. 41.

¹⁹³ Chater, « Le vécu féminin », p. 41.

¹⁹⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 52. et Chater, « Le vécu féminin », p. 37.

¹⁹⁵ Chater, « Le vécu féminin », p. 42. et Daoud, *Féminisme*, p. 53.

¹⁹⁶ Chater, « Le vécu féminin », p. 37-39.

¹⁹⁷ Daoud, *Féminisme*, p. 53.

¹⁹⁸ Daoud, *Féminisme*, p. 54 et autres.

¹⁹⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 57-65.

²⁰⁰ Daoud, *Féminisme*, p. 75.

²⁰¹ Daoud, *Féminisme*, p. 75.

de soi²⁰² », bref affirmation de la femme aussi bien au niveau collectif qu'individuel. Cet effort de définition des intellectuelles tunisiennes, s'il fut sans grand impact au sens sociétal large, permit néanmoins l'avènement d'une littérature, d'un cinéma et une réappropriation culturelle s'abreuvant au puits du passé, de ces femmes mythologiques ou historiques que furent la déesse phénicienne Tanit, Alyssa-Didon de Carthage, la princesse Aziza Othmana²⁰³, etc.

Bouclier littéraire face à l'émergence de l'islamisme et stagnation sociale

Dans la seconde moitié des années 1980, de 1985 à 1987, la revue *An Nissa* se chargea d'être le bouclier littéraire du code du statut personnel, face à un islamisme tunisien croissant, dont l'influence s'était déjà fait sentir dans le domaine de l'éducation avec le ministre arabisant et islamisant Mzali entre 1972 et 1980, ainsi que dans le recul des opinions face à la mixité²⁰⁴, la propagande contre le travail des femmes, contre les mariages mixtes, contre plusieurs éléments du code, etc.²⁰⁵ Alors que les Tunisiennes furent de plus en plus éduquées, contrôlèrent davantage les naissances, se marièrent moins jeunes, la misère et le peu de droits réels des campagnes, ainsi que la subordination persistante de la femme, par exemple dans un droit au travail conditionnel au désir du mari et l'inégalité de l'héritage, firent stagner la situation. Face à cette réalité, les associations féminines ne purent causer un véritable impact sur le réel, de par l'arme politique qui leur échappait encore. Néanmoins, l'affirmation quasi obsessionnelle de l'autonomie a permis au mouvement

féministe, après une grande crise, de se remettre de la conscience de sa fragilité et de garder intactes des revendications majeures et très en avance sur l'ensemble du Maghreb : « laïcité et droit positif, expression politique autonome, refus de l'intériorisation du regard social²⁰⁶.

Un islamisme typiquement tunisien

L'islamisme émergent en Tunisie pendant les années 1980 prend nécessairement les couleurs progressistes du pays où il fleurit. Ainsi, du moins après l'institutionnalisation du mouvement, il ne lui fut plus possible de remettre trop profondément le code en question. Ainsi, R. Ghannouchi chef du Mouvement de la Tendance Islamiste qui devint La Nahda en 1988, qualifié de « féministe » par certains, et sans nul doute un « islamiste progressiste », ne tenta pas d'obtenir le rétablissement de la polygamie en Tunisie²⁰⁷. Ces islamistes qui n'hésitaient pas à avoir recours à l'*ijtihad* et dont les prédicatrices furent d'une grande force de persuasion, puisèrent à même le réformisme *haddadien* et bourguibien²⁰⁸, réussissant ainsi à concilier une certaine modernité et le projet de moralisation du social à la base de l'islamisme²⁰⁹.

Le retour de la femme instrument

Le coup d'État ayant mis fin au règne bourguibien et ayant permis l'accès au pouvoir de Ben Ali en 1987, s'il fit craindre le pire aux féministes pour le code face à la montée de l'islamisme et la situation de l'Algérie voisine, eut pour impact premier de nouveau l'instrumentalisation de la femme permettant d'écraser les islamis-

tes²¹⁰. Cependant, Ben Ali ne toucha pas, néanmoins, au code et l'éducation tunisienne fut débarrassée, grâce au nouveau ministre Charfi de cette peinture islamiste et arabisante qui la recouvrait²¹¹.

Déploiement de la question de l'identité culturelle

Au début des années 1990, guerre du Golfe et islamisme eurent pour effet un redéploiement d'une question depuis longtemps aux oubliettes : celle de l'identité culturelle, de l'arabité, mais aussi de l'africanité, bref toute la période pré-islamique²¹². Ainsi, la tanité fut de nouveau inscrite dans l'histoire de même qu'une critique de la tradition arabo-musulmane tunisienne²¹³.

Faiblesse des nouveaux acquis, mais maintien du CSP

Si 1992 ne permit pas de modifications majeures concernant les dernières inégalités présentes dans le code tunisien, soit l'obéissance de la femme au mari, le fonctionnement injuste de l'héritage ainsi que le non-respect des conventions internationales, les féministes furent néanmoins rassurées, par les minces avancées accordées, sur les intentions du gouvernement de Ben Ali quant à la conservation du code, et ce malgré que la crainte de l'islamisme demeure bien vivante²¹⁴.

Qu'en est-il de la Tunisie aujourd'hui ? : répression pour et contre la religion

Zine El-Abidine Ben Ali est sorti vainqueur lors des élections d'octobre 2004, ayant modifié la loi électorale et donc la Constitution afin d'être en mesure d'entamer un quatrième mandat et même

²⁰² Daoud, *Féminisme*, p. 76.

²⁰³ Daoud, *Féminisme*, p. 76.

²⁰⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 81-87.

²⁰⁵ Daoud, *Féminisme*, p. 90-93.

²⁰⁶ Daoud, *Féminisme*, p. 99.

²⁰⁷ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 204.

²⁰⁸ Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 213.

²⁰⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 99-100 et 105.

²¹⁰ Daoud, *Féminisme*, p. 103-107.

²¹¹ Daoud, *Féminisme*, p. 107-108.

²¹² Daoud, *Féminisme*, p. 109.

²¹³ Daoud, *Féminisme*, p. 128.

²¹⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 120 et suivantes.

d'en briguer un cinquième. Le portrait que Kamed Labidi²¹⁵ dresse de la Tunisie actuelle est peu réjouissant. La Tunisie n'est pas le théâtre d'une réelle démocratie, alors que le pluralisme politique est monté de toutes pièces par le gouvernement de Ben Ali lui-même et que nombre de partis n'ont pas le droit de présenter de candidats, étroitement surveillés par une police politique. Qu'en est-il des droits des femmes dans une telle situation ? Si les femmes politiques sont nécessairement touchées, comme les hommes, par la « dictature » de Ben Ali, il y a aussi contrôle de la presse et répression auprès des civils, le gouvernement surveillant, paradoxalement, aussi bien la moralité de sa population, au grand dam d'associations féminines telles que l'Association tunisienne des femmes démocrates²¹⁶, que la mise en application stricte de l'interdit du port du voile dans les lieux administratifs, gouvernementaux, lycées et universités²¹⁷, qui n'est d'ailleurs pas sans lien avec la crainte de rébellion et de l'islamisme²¹⁸. L'ATFD, par ailleurs, s'insurge contre le *hijab*, « une rupture avec toutes les traditions vestimentaires du pays et une valorisation d'un modèle très

répandu dans les pays où les femmes continuent de subir la polygamie, la répudiation, le divorce unilatéral, la tutelle matrimoniale et bien d'autres discriminations²¹⁹ ». Selon Belhassen, citée dans le même article, le port croissant du *hijab* s'enracine dans deux causes : une mode et l'influence des événements récents au Moyen-Orient, un rejet de l'Occident par l'affirmation d'une identité tout autre. Ainsi femme et religion se rencontrent toujours au centre des préoccupations dans la Tunisie actuelle, avec la question du voile qui est loin de retentir uniquement dans les pays occidentaux, mais continue d'être des plus houleuse en terre tunisienne.

L'Algérie : la violence d'une histoire des femmes, des héroïnes de l'Indépendance aux fondamentalistes du FIS

Petite histoire algérienne des femmes

Daoud n'a certes pas tort lorsque qu'elle emploie le terme « tragique » pour parler de l'histoire de l'Algérie²²⁰. L'histoire de ce pays maghrébin fut traversée de part et d'autre par un fil conducteur, celui d'une violence²²¹ dont les femmes furent tout ce temps, les victimes premières. Cependant, cette violence, les femmes en furent parfois

aussi les instigatrices, constituant dès lors des foyers de pouvoir. De l'histoire ancienne, préislamique et de ses légendes, Khayat, citant Déjeux, dégage plusieurs puissantes figures féminines telles que la *Kahina*, « une femme berbère, dite reine, [qui] polarise la résistance à l'envahisseur arabe après la mort de Kusayla en 686²²² [...] », Djazya de la geste Banou Hilal, la sainte Lalla Setti de Tlemcen, Chimci, *cheikha* de la tribu des Beni Iraten, Euldjia, héroïque contre les Turcs²²³, etc. Si nombre de femmes se joignirent à la lutte contre la colonisation française dès le milieu du 19^e siècle, telles que Lalla Fathma Rammaniyya et Lalla Khadija Bent Belkacem²²⁴, puis à la lutte pour l'Indépendance au milieu du 20^e siècle, leur statut déterminé par l'*infīçal*²²⁵, la ségrégation des sexes, n'en fut pourtant pas modifié. En effet, comme Khayat l'affirme à propos des *Moudjahidates* de l'Indépendance, à la suite de Marie-Aimée Hélie-Lucas, « [...] elles ne furent ni libérées par la guerre, ni réellement extraites des maisons, ni valorisées comme combattantes discrètes, efficaces, partout concernées²²⁶ [...] » au contraire de la thèse cinématographique qui fut celle de Frantz Fanon²²⁷. L'épreuve de la colonisation fut plutôt l'occasion d'une réaffirmation encore plus grande de la femme et de la famille comme fondement de la société algérienne face au danger de cette tension qui déchire l'Algérie encore aujourd'hui dont les pôles sont la tradition et la modernité. Les Algériens affirmèrent dès les premiers soubresauts

²¹⁵ Kamel Labidi, « Mascarade électorale en Tunisie : un pouvoir avide de puissance », *Le Monde diplomatique*, octobre 2004, p. 3. ainsi que Sophie Bessis, « Bilan de l'année/Tunisie », dans *L'état du monde : Annuaire économique et géopolitique mondial 2005*, Montréal, La Découverte/Boréal, 2004, p. 107-108.

²¹⁶ Voir le blog « Regards sur la politique en Tunisie », <http://www.u-blog.net/politun/>, section du passage de *Jeune Afrique* du mercredi 17 mars 2004, consulté le 28 février 2005.

²¹⁷ Cet interdit, déjà promulgué en 1981, puis en 1986 et en 1987, est toujours en application aujourd'hui. Voir Daoud, *Féminisme*, p. 100 et Ibrahima Dramé, « Chirac pour la dictature de Ben Ali », 8 décembre 2003, sur saphirnet.info.

²¹⁸ Afrik.com, <http://www.afrik.com/article6484.html>, « Haro sur le hijab » par Sabine Girbeau du mercredi le 20 août 2003, consulté le 28 février 2005.

²¹⁹ Afrik.com, « Haro sur le hijab », <http://www.afrik.com/article6484.html>, « Haro sur le hijab » par Sabine Girbeau du mercredi le 20 août 2003, consulté le 28 février 2005.

²²⁰ Daoud, *Féminisme*, p. 133.

²²¹ Cette violence algérienne, Khayat l'explique de manière psychologique par « une construction structurelle du couple, de la famille, des rapports larges inter-individuels » (*Le Maghreb des femmes*, p. 240), l'associant à l'extrême importance de la virilité (*Rjala*) pour les hommes, ce qui nous porte à croire à une explication partielle par le patriarcat historique de l'Algérie, formulation que Khayat aurait sans doute refusée de par sa constante, et exagérée selon nous, responsabilisation (plutôt que victimisation) des femmes dans les malheurs du Maghreb.

²²² Khayat-Bennai, *Le Maghreb des femmes*, p. 232-233.

²²³ Khayat-Bennai, *Le Maghreb des femmes*, p. 233-234.

²²⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 134.

²²⁵ Daoud, *Féminisme*, p. 133.

²²⁶ Khayat-Bennai, *Le Maghreb des femmes*, p. 237.

²²⁷ Khayat-Bennai, *Le Maghreb des femmes*, p. 235.

de leur lutte pour l'Indépendance leur différence face aux voisins tunisiens en ce que leur objectif premier était de « restaurer d'abord l'identité et la nationalité culturelle » et non « [...] une synthèse entre le changement et la permanence²²⁸ [...] ».

L'Islam au cœur de ce projet et de cette identité à sauvegarder y prit donc des couleurs plus fondamentalistes que modernistes. Si l'Algérie en quête de son indépendance nationale s'affirma aussi dans une dimension réformiste, le regard sur la femme s'y présentait aux antipodes de la Tunisie, avec un homme tel que Ben Badis s'affichant pour le port du voile et contre la mixité et l'égalité de droit²²⁹. Le sociologue Abdelkader Djeghloul fut d'avis que cette période précédant la guerre de l'Indépendance est un moment de *résistance-dialogue* où les Algériens ne critiquèrent pas assez radicalement leur situation, mais tentèrent tout de même de concilier modernité et salafisme²³⁰. Comment une telle attitude se traduisit-elle pour les femmes ? Leur éducation qui avait débuté dans les écoles coraniques, les maintint dans une approche traditionaliste du monde, mais désormais épurée des influences mystiques populaires du maraboutisme ; les rôles de mère et d'épouse constituèrent toujours le point d'arrivée de leur formation²³¹. Il y avait néanmoins certaines idées de réformes ayant quelque poids sur la situation de la femme, entre autres avec Ferhat Abbas qui proposa un retour possible dans la famille si la femme est malheureuse, la construction du couple

et de l'individualité, l'opposition à la polygamie. Cependant, la tradition et le statut personnel chariaïque y demeurèrent affirmés, malgré l'entrée en jeu de la modernité²³².

La femme : instrument et enjeu colonial et de la lutte d'Indépendance

L'idée dialmyenne de la femme « champ de bataille » s'applique ici en ce que la puissance colonisatrice française croit pouvoir affaiblir l'Algérie en ralliant et « libérant » ses femmes. Celles-ci s'opposèrent à la manipulation colonisatrice en se revoilant, celles-ci préférant cette « prison²³³ », selon Dialmy, à l'assimilation. Comme cela a déjà été mentionné plus haut, les femmes furent très actives au sein de la guerre de libération de l'Algérie, amenées à prendre divers rôles de leur propre chef ou de par leurs relations familiales. Malgré le mal que plusieurs femmes auront à se faire accepter dans le mouvement armé de libération, la participation des *moudjahidates* fut indéniable entre autres dans le domaine de la guérilla et du terrorisme urbains dans les années 1950²³⁴. Si la lutte de libération éclipsa toute autre préoccupation, y compris celle de la condition de la femme pendant ces années, à la fin de la guerre, le FLN laissait du moins présager que « l'Algérienne par sa participation à la guerre a gagné tous ses droits²³⁵ » et selon Khayat, les femmes s'attendaient alors à l'égalité²³⁶. Pourtant, toujours en réaction à la colonisation française qui se proposait de transformer la condition féminine et par le fait même le statut personnel, le FLN²³⁷ (Front de libé-

ration nationale) s'enferma dans son conservatisme et refusa comme contraire à l'esprit du Coran de mettre fin au mariage forcé, à la répudiation, au divorce unilatéral et au principe de tutelle²³⁸. Le changement tant attendu n'eut pas lieu et les femmes ne purent jouir, comme leur pays, de cette libération. Daoud souligne que si plusieurs en furent attristées, l'intériorisation²³⁹ de nombre d'entre elles atténua la portée de ces espoirs déçus et la joie de la libération s'était emparée de plusieurs, certaines étant ravies du respect gagné²⁴⁰. Comment expliquer l'attitude de toute une société ? Les femmes ont-elles été trompées ? Si elles obtinrent le droit de vote en 1962 pour exprimer elles aussi leur désir d'Indépendance, sans avoir à se battre, elles furent rapidement reléguées à leurs rôles traditionnels et le FLN à la tête duquel se trouvait Ben Bella joua la carte du flou et de l'ambiguïté, pianotant tour à tour sur traditionalisme et modernisme, Islam, socialisme et « arabisme »²⁴¹. Selon Imane Hayef, c'est cette rencontre manquée entre Islam et modernité en Algérie, peu avant les années 1950, qui participe de l'explication historique de l'horreur récente des années de guerre civile en Algérie²⁴².

niste et conservateur [du FLN] va faire entrer les femmes dans l'espace public par le biais du patriotisme », seule raison légitime à leur sortie de la sphère domestique. Hayef, « Positions religieuses », p. 279.

²³⁸ Daoud, *Féminisme*, p. 144.

²³⁹ Imane Hayef, « Positions religieuses des femmes algériennes et choix politiques et de société », dans Françoise Lautman (dir.), *Ni Eve ni Marie*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 277. L'auteure abonde dans le même sens.

²⁴⁰ Daoud, *Féminisme*, p. 146-147.

²⁴¹ Daoud, *Féminisme*, p. 148.

²⁴² Imane Hayef, « Positions religieuses », p. 276.

²²⁸ Daoud, *Féminisme*, p. 135.

²²⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 135.

²³⁰ Kepel, *Jihad*, p. 430 (glossaire): salafiste: « adepte des "pieux ancêtres" (*salaf*) ou de l'islam des origines, caractérisé par un rigorisme extrême ».

²³¹ Daoud, *Féminisme*, p. 136. Nous reviendrons plus loin sur la question de la différence entre fondamentalisme et traditionalisme.

²³² Daoud, *Féminisme*, p. 136.

²³³ Daoud, *Féminisme*, p. 137.

²³⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 140-141.

²³⁵ Daoud, *Féminisme*, p. 144.

²³⁶ Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 235.

²³⁷ En se référant à l'ouvrage de Monique Gadant de 1986, Hayef met bien en lumière le fait que « [...] le double discours moder-

Crise de société et de la famille post-indépendance

Ce qui fit suite à l'Indépendance nationale algérienne, malgré un nouveau droit au travail de la femme, ce fut la continuation de familles gigantesques (7,5 enfants par femme), malgré l'effritement des relations maritales, un confinement dans la sphère du privé de plus en plus difficile à supporter de par l'exode en ville, dans de petits appartements, le vécu de la guerre, les répudiations massives²⁴³, etc., bref, d'horribles conditions de vie pour des femmes.

Islamisation et arabisation de la société algérienne : les femmes victimes des concessions du FLN

De même que la guerre d'Indépendance, et par le fait même le colonialisme, furent à l'origine de nombreux effets néfastes sur le quotidien conjugal et social des Algériennes, le colonialisme français marqua au fer la sphère du politique alors que tous les hommes politiques, nationalistes comme réformistes, se blottirent au creux d'une représentation de l'identité religieuse et culturelle algérienne figée²⁴⁴. En effet, les années 1960 s'y déroulèrent tout autrement qu'en Tunisie, soit par une volonté grandissante de contrôle des femmes par les *ulémas*²⁴⁵ les plus conservateurs tel que le cheikh Al Hachemi Tidjani souhaitant une islamisation de l'Algérie, une véritable théocratie où le quotidien serait réglementé par un ensemble d'obligations islamiques dont l'interdit du sport et le port des vêtements « islamiques » pour la femme²⁴⁶ et une

vision essentialiste de celle-ci légitimant son confinement dans la sphère privée²⁴⁷. Si la charte d'Alger de 1964 affirmait que « [...] la participation [politique] de la femme à la guerre de libération a créé les conditions favorables pour briser le joug séculaire qui pesait sur elle et l'associer de manière pleine et entière à la gestion des affaires publiques et au développement du pays²⁴⁸ », le FLN afficha de toutes autres couleurs, celles d'un islamisme émergent. Il y eut, de même, arabisation de l'éducation avec la venue d'enseignements du Moyen-Orient, déjà dans la mouvance de l'islamisme²⁴⁹.

La femme prise au piège face à un Islam réactionnaire et à la résurgence de la pensée tribale

L'incursion chez Fadela M'Rabet permet à Daoud de souligner à merveille la pluralité de visions au sein de l'Islam, cette dernière ayant mis en lumière la poussée d'un Islam bourgeois des *oulémas* caractérisé par une volonté d'adopter et **d'imposer** un rythme plus lent de transformation à la société et d'orienter celle-ci vers un retour à l'**origine**²⁵⁰. Comment une telle orientation se traduisit-elle à l'époque pour les femmes ? La société algérienne, ses hommes, dans sa répugnance à l'endroit de la modernité occidentale et dans son exaltation chosifiante de la femme avant tout « sexuelle », décida alors d'affirmer son attachement à sa culture nationale en favorisant l'analphabétisme, la subordination et l'absence de ses femmes²⁵¹ d'où la conviction profonde de M'Rabet, que Khayat rejoint du moins en partie, de

la nécessité de libérer l'homme²⁵². Ce patriarcat sans subtilités trouverait du moins en partie son explication dans les aléas de l'histoire maghrébine, le retour du tribalisme²⁵³ et d'un pouvoir masculin prenant forme dans la résurgence d'anciennes coutumes, dont la preuve sanglante de la virginité, d'un pouvoir féminin, mais patriarcal, celui de la mère et de la belle-mère, l'abondance des divorces ou répudiations et des mariages en bas âge, le marchandage des femmes par la dot, les maternités trop précoces, l'enfermement domestique le plus possible²⁵⁴, etc. Si la femme pâtit abondamment de cette situation carrément totalitaire²⁵⁵, elle disposa heureusement de quelques contre-pouvoirs comme celui du culte [mystique] des saints²⁵⁶. Il demeure néanmoins que l'état ne put que se resserrer sur les femmes alors que leur entrée sur le marché du travail participa de la transformation d'une société en crise et de l'émergence d'une angoisse mâle qui saisit sa compagne comme le bouc émissaire idéal²⁵⁷.

Mainmise masculine sur la sexualité féminine en Algérie : angoisse et crainte

Les ouvrages consultés révèlent par ailleurs le caractère extrêmement fécond de l'approche psychanalytique pour compren-

²⁴³ Daoud, *Féminisme*, p. 149.

²⁴⁴ Hayef, « Positions religieuses », p. 276-277.

²⁴⁵ Pluriel de *'alim* signifiant « docteur de la loi islamique », glossaire de Gilles Kepel, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Éditions Gallimard, 2000, p. 430.

²⁴⁶ Daoud, *Féminisme*, p. 149-150.

²⁴⁷ Hayef, « Positions religieuses », p. 277.

²⁴⁸ Hayef, « Positions religieuses », p. 280.

²⁴⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 150.

²⁵⁰ Daoud, *Féminisme*, p. 151.

²⁵¹ Daoud, *Féminisme*, p. 153, se référant à M'Rabet.

²⁵² Daoud, *Féminisme*, p. 155.

²⁵³ Daoud, *Féminisme*, p. 154.

²⁵⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 154.

²⁵⁵ Comme le dit Alya Baffoun dans les années 1990 de l'islamisme, « the present fundamentalist ideology is a dangerous totalitarian product as it contrives to enslave symbolically and physically half of humanity, especially in the African and Arab Islamic regions » (p. 171). Alya Baffoun, « Feminism and Muslim Fundamentalism : The Tunisian and Algerian Cases », dans Valentine M. Moghadam et WIDER (dir.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspectives*, Boulder, Westview Press, 1994, p. 167-182.

²⁵⁶ Daoud, *Féminisme*, p. 154.

²⁵⁷ Daoud, *Féminisme*, p. 158.

dre le social maghrébin, plus particulièrement algérien, nombre d'auteurs, dont Khayat elle-même psychanalyste et psychiatre, ainsi que Mernissi et Daoud identifiant une peur de la castration, de la perte de la virilité et donc de l'honneur chez le Maghrébin et le musulman en général face à un pouvoir féminin. Selon Khayat, « la peur des femmes est réelle dans nos sociétés maghrébines et c'est le réveil à la modernité qui fait craindre féroce aux masses incultes ou fanatiques la plongée des femmes dans la débauche²⁵⁸ ». Cette peur se matérialiserait ainsi dans un contrôle extrême de la sexualité féminine, de la fécondité et de la virginité, état en symbiose obligée avec l'honneur de l'homme. La femme redevint ainsi ce qu'elle fut dans le système tribal : une source d'inquiétude²⁵⁹, un être subordonné, mineure éternelle²⁶⁰. Conséquence de cette condition de confinement de la femme, très peu d'Algériennes eurent accès et purent ainsi s'épanouir par le biais du travail. Elles furent les Maghrébines les moins présentes sur ce marché²⁶¹.

Gestation de l'islamisme au sein du socialisme du Front de libération nationale

C'est au sein même du FLN, à la tête duquel se trouvait désormais Boumedienne, plus proche des oulémas, que la gestation puis l'éclosion de l'islamisme d'influence salafiste se fit dès les années 1970, des cellules islamistes se répandant un peu partout dans les universités, les lycées et les mosquées et la lutte s'amorçant entre ceux-ci et les

« progressistes »²⁶². La position de l'État se révéla une fois de plus d'un flou implacable en ce qui a trait à la femme algérienne et ses droits, la charte de 1976 admettant la difficulté de sa situation, mais en donnant la seule responsabilité à la femme et l'appelant à la transformer elle-même²⁶³. Même l'UNFA refusait toujours à l'époque de faire de la femme sa priorité face au socialisme²⁶⁴.

Le code de la famille de 1984

Dès le début des années 1980, un code ayant trait au statut personnel, à la famille, fut en voie de construction et inquiéta, entre autres de par sa secrète édification, nombre de femmes, dont d'anciennes *moudjahidates*, qui sortirent dans les rues pour manifester leur mécontentement et écrivirent au Président Chadli Benjedid. Cependant, ce fut sans compter l'aveuglement et la surdité politiques de l'État, « le futur FIS travaillant l'intérieur du FLN dans une double stratégie d'opposition et d'entrisme²⁶⁵ ». Par la suite, le FLN eut beau essayer d'apprivoiser ou de mater par la violence le fruit de ses propres entrailles, le Front Islamiste du Salut était né et se dressait désormais face à lui.

Finalement, en 1984, le code fut adopté et promulgué. Les premières féministes puisque emprisonnées, n'ayant pas non plus échappé à la répression étatique, ne purent répondre que par le silence à cet affront qui rétablit la *Charia* sans nuances²⁶⁶ et contredit Constitution et ententes internationales ratifiées en infirmant l'égalité entre les sexes²⁶⁷. Ce désastre codifié affirma la subordination de la femme

à l'homme, le droit à la polygynie avec très peu de recours effectifs pour la femme, le maintien de la répudiation unilatérale sauf en cas de négligence ou d'humiliation de la femme qui reçoit dans certains cas un dédommagement. La femme répudiée perdit, de plus, son habitation en cas de divorce, ses enfants en cas de remariage et aucune loi véritable ne permit d'assurer le versement de la pension alimentaire. Le seul pouvoir dont la femme put désormais disposer s'enracine dans un quasi-esclavage, soit la possibilité de « racheter » sa liberté (*khôl*) au moyen de sa dot. De plus, il y eut entre autres choses retour de la tutelle matrimoniale, de l'obéissance non seulement au mari, mais à sa famille et l'abandon à elles-mêmes des mères veuves et célibataires. Aussi, les mariages mixtes furent interdits à la femme musulmane tout comme l'adoption, l'héritage de la fille continua d'être moitié moins que celle du fils, etc. Unique point positif du code : la hausse de l'âge du mariage, soit de 18 ans pour la fille, 21 pour le garçon²⁶⁸.

Selon Daoud, le code va même jusqu'à se débarrasser des quelques refuges et protections dont la *Charia* disposait pour la femme²⁶⁹. Il y a véritable manipulation du religieux par l'État, qui tente de s'approprier et de combattre son enfant illégitime, le FIS, ainsi que les autres contestataires, tel que le mouvement berbériste²⁷⁰. La femme en ressort plus minorisée que jamais, dans un état de dépendance²⁷¹ entière à l'homme.

²⁵⁸ Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 87.

²⁵⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 161.

²⁶⁰ La question tribale rejoignant celle de la berbéricité se doit d'être nuancée par les propos de Mernissi et de Khayat rapportés plus haut.

²⁶¹ Daoud, *Féminisme*, p. 164.

²⁶² Daoud, *Féminisme*, p. 165-166.

²⁶³ Daoud, *Féminisme*, p. 169.

²⁶⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 170.

²⁶⁵ Daoud, *Féminisme*, p. 177.

²⁶⁶ Daoud, *Féminisme*, p. 179 et p. 198-199 et Hayef, « Positions religieuses », p. 281.

²⁶⁷ Daoud, *Féminisme*, p. 179.

²⁶⁸ Daoud, *Féminisme*, p. 180-184. Pour les questions de garde et de tutelle des enfants, voir p. 183 et Hayef, « Positions religieuses », p. 280-281.

²⁶⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 181.

²⁷⁰ Hayef, « Positions religieuses », p. 282.

²⁷¹ Cheriet, « Genre, société civile », p. 4.

L'émergence du féminisme algérien et la montée parallèle d'une violence islamiste

Cet horrible code patriarcal ne collait aucunement à la réalité sociale des Algériennes et « dev[i]nt la colonne vertébrale de la lutte féministe²⁷² » dont les premières associations commencèrent à voir le jour (*Égalité, Émancipation*, etc.) en 1985, côtoyant de même le début d'une violence islamiste dont les femmes furent les principales cibles en raison de leur dévoilement, de leur participation à la force de travail algérienne, du milieu mixte dans lequel elles évoluaient²⁷³. Camille Lacoste-Dujardin souligne à merveille la gravité de cette violence qui perdure encore aujourd'hui:

« Alors que jamais et nulle part ailleurs, aucun mouvement politique à idéologie totalitariste n'a ainsi pris des femmes pour cible, les terroristes algériens innovent en assassinant des femmes au seul motif qu'elles vivent seules, qu'elles s'assument seules, bref, parce qu'elles prétendent faire bouger les frontières de genre telles qu'elles ont été, jusque là, prescrites²⁷⁴. »

En effet, les célibataires, les divorcées avec ou sans enfants, les sportives ne tardèrent pas à être attaquées, voire assassinées, certaines perdant vies, la leur et celles de leur enfants et/ou domiciles au profit du feu. Des garçons reçurent aussi de sévères corrections de par leurs fréquentations et des lieux tels que bars, salles de spectacles, magasins furent vandalisés²⁷⁵.

La fin des années 1980 correspondit à une véritable guerre entre féministes et islamistes du FIS, dont le parti fut reconnu dès 1989, par le biais de manifestations et de grèves des un(e)s et des autres, contre le code, contre la mixité et ces genres en osmose, ces « Aicha Radjel » (femmes-hommes) que sont les féministes. Une véritable « brigade de la moralité²⁷⁶ », des *moussalihin* (« rédempteurs »), se chargea désormais dans plusieurs quartiers de surveiller les activités et la tenue des femmes, leur modestie, leur honneur. Il y eut par ailleurs création d'une première véritable association de femmes islamistes sous la gouverne du cheikh Nahnah, du nom de *Irchad wa l Islah*²⁷⁷. Les mouvements féministes, pour leur part, ne s'entendirent pas sur l'attitude à adopter face au code du statut personnel : révision ou abrogation ? Abrogation sur le plan juridique ou des mentalités ? Action dans la sphère politique ou non ? Ayant la condition de la femme à cœur, les associations n'en prirent pas moins des positions très diversifiées sur l'échiquier se construisant à partir de ces différentes données²⁷⁸.

Enracinement du FIS dans le social

La remise en cause grandissante de la mixité par les jeunes Algériens désabusés, qui en vint à prendre la forme d'un vecteur de mécontentement, ainsi que le port du voile de plus en plus généralisé, constituant « [...] une garantie de sortie [pour braver] les interdits à la mixité, mais aussi une muraille et un bouclier²⁷⁹ », présentent à la fois une « preuve » de l'écho trouvé par la pensée islamiste chez les jeunes hommes et femmes, ces dernières vivant néanmoins aussi l'islamisme à travers un sentiment

d'effroi. La non-mixité gagna quelques universités, les mariages, les fêtes, mais les féministes n'abandonnèrent pas et se battirent au même moment pour l'abrogation du vote par procuration permettant aux femmes de ne quitter en aucun cas leur enfermement, mais plutôt de « déléguer » leur droit de vote aux hommes de leur famille, jusqu'à cinq par personne. L'acharnement féministe, malgré la difficile mobilisation, mena à réduire la possibilité à un seul vote par procuration, mais ce n'est qu'en 1991 que cette clause disparut définitivement²⁸⁰. Le Front Islamique du Salut²⁸¹ assoyait, au même moment, quant à lui, sa victoire, d'abord aux élections communales de juin 1990, puis aux élections législatives de décembre 1991 ou janvier 1992²⁸² ou du moins aurait-ce été le cas s'il n'y avait eu coup d'État²⁸³. En effet, l'armée procéda alors à l'arrêt des élections, avec l'appui de plusieurs partis, afin de conserver un « pluralisme politique laïc » menacé par l'arrivée au pouvoir d'un parti fondamentalisme d'ailleurs de forme violente²⁸⁴, bref de peur de voir la démocratie permettre l'émergence de son contraire. S'ensuivit une répression des membres et partisans du Front Islamique du Salut. Cependant, avant ces événements, le FIS ne fut pas sans moyen et en lien étroit avec la question de la mixité, il s'insurgea contre le travail des femmes, proposa de salarier les femmes au foyer et

²⁷² Daoud, *Féminisme*, p. 185.

²⁷³ Daoud, *Féminisme*, p. 187.

²⁷⁴ Camille Lacoste-Dujardin, « Violence en Algérie contre les femmes transgressives ou non des frontières de genres », dans Camille Lacoste-Dujardin et Marie Virolle-Souibès, *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration : la frontière des genres en question : études sociologiques et anthropologiques*, coll. « L'observatoire des sociétés », Paris, Publisud, 1998, p. 19.

²⁷⁵ Daoud, *Féminisme*, p. 201.

²⁷⁶ Baffoun, *Feminism and Fundamentalism*, p. 179.

²⁷⁷ Daoud, *Féminisme*, p. 190-196.

²⁷⁸ Daoud, *Féminisme*, p. 199-200.

²⁷⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 203.

²⁸⁰ Daoud, *Féminisme*, p. 204 et 229.

²⁸¹ Les enquêtes de Bessis et Belhassen ont permis de mettre en lumière une certaine culpabilité ayant mené, entre autres, au vote massif pour le FIS, les individus tentant de compenser leur manque de piété par un vote pour le « parti de Dieu », pour la religion, contre l'occidentalisation et la corruption, etc.. Voir Bessis et Belhassen, *Femmes*, p. 233.

²⁸² Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 243 et Daoud, *Féminisme*, p. 202.

²⁸³ Kepel, *Jihad*, p. 255.

²⁸⁴ Dialmy, *Féminisme et islamisme*, p. 486 et 495.

c'est l'éducation même des jeunes filles qui risqua gros dans cette descente aux enfers de l'égalité²⁸⁵.

Nouvelles orientations féministes

Une fois de plus, de par la tournure des événements, la question « femme » disparut sous les préoccupations de l'état de siège et plusieurs militantes se tournèrent vers les partis politiques comme dernier phare de changement possible²⁸⁶. De même, une autre voie empruntée fut celle d'un travail de conscientisation sur le terrain afin d'améliorer le sort de toutes les femmes algériennes, en ville, mais aussi en milieu rural, et de refuser un monopole islamiste de plus en plus flagrant, celui de la justice sociale à travers œuvres de charité, instruction (et bien sûr prédication !), mais aussi trait islamiste par excellence, « combat moral [contre] l'alcool, l'irrégiosité, la dégradation²⁸⁷ ».

Le Front Islamique du Salut et son exaltation de la femme

La violence islamiste n'étant pas des plus convaincantes pour les femmes, le FIS tenta de les gagner à sa cause en révélant une parole tout autre, et par là le caractère double de cette parole, se réappropriant plusieurs concepts du féminisme pour mieux les resituer dans cette « source » de vérité à laquelle il s'abreuvait. De même que plusieurs féministes, le parti reconnut en cette origine mythologique qu'est l'époque de Mohammed un moment émanatoire par excellence, le Coran affirmant par ailleurs l'égalité des sexes²⁸⁸. Ces islamistes, comme nombre d'autres fondamentalistes tels que les Loubavitch et les évangélistes, procédèrent ainsi à une exal-

tation du féminin, à la célébration de ce fondement du social²⁸⁹. L'islamisme algérien en vint carrément à proposer un féminisme essentialisme dont la célébration de la femme ne fut pas sans dissimuler une conception de la femme réduite aux fonctions de mère, de grande productrice de mâles musulmans et d'épouse²⁹⁰.

Vécu féminin et guerre civile

Face au coup d'État de 1992 par l'armée algérienne, annulant le deuxième tour des élections législatives, la forte répression à l'endroit du FIS, plus de 40 000 personnes furent prisonnières au Sahara²⁹¹, le démantèlement du parti et l'emprisonnement de ses dirigeants, les militants islamistes prirent les armes contre les autorités d'abord à travers une multitude de petits groupes armés, de « nébuleuses », puis par le biais de deux organisations principales : l'Armée Islamique du Salut (AIS) s'enracinant dans la classe bourgeoise et plus proche du FIS et le Groupe Islamique Armé (GIA) principalement composé par des gens du peuple et des « salafistes djihadistes » dont la violence fut extrême. Cette violence s'exprima à travers une guérilla urbaine, mais aussi la « prise » du maquis, non seulement contre l'armée algérienne, mais aussi contre d'autres groupes islamistes, des membres aux opinions divergentes, des étrangers et des civils, ces derniers étant entre autres victimes des massacres de 1997 des suites du *takfir*²⁹² prononcé par le dernier émir du GIA, Zouabri. Plus de 150 000²⁹³ personnes trouvèrent la mort pendant cette

guerre civile qui perdura de 1992 à 1997 et se poursuivit même au-delà de la trêve, jusqu'en 1998. Selon Kepel, « l'échec des islamiques algériens ne fut consommé qu'en 1996-1997, lorsqu'il devint clair que la stratégie du *jihad* avait perdu tout soutien populaire, et s'était transformée en un terrorisme autodestructeur²⁹⁴ ». Khayat comme Kepel souligne par ailleurs l'ambiguïté de cette situation

« maquisarde » où il n'est pas toujours évident que ce furent des groupes islamistes qui commirent toutes les violences, les forces de l'ordre étatiques n'étant pas blanchies de tout soupçon²⁹⁵. Si Kepel ne souffle mot sur la spécificité de l'horreur vécue par les femmes, Lacoste-Dujardin aborde le sujet dans le chapitre *Violence en Algérie contre les femmes transgressives ou non des frontières de genres*. Cette violence dont les femmes étaient les victimes depuis la fin des années 1980 franchit un cap de l'horreur avec les enlèvements les viols et la torture toujours d'abord de ces femmes seules qui jonglent avec ce « genre établi », au grand dam des islamistes. L'imaginaire arabo-islamique effroyablement patriarcal sembla d'ailleurs transposé dans la réalité de la guerre civile avec l'idée de la « femme-butin » et le mariage temporaire (*mutaâ*) légitimant le viol²⁹⁶. Selon Lacoste-Dujardin, la spécificité de l'islamisme algérien réside dans le fait « de se servir des femmes, victimes de leur terrorisme, comme ressort de mobilisation politique, ce qui les différencie de tous les autres totalitarismes qui l'ont précédé dans le monde²⁹⁷ ». Les femmes islamistes n'acceptèrent pas cette violence, étant par

²⁸⁵ Daoud, *Féminisme*, p. 221-223.

²⁸⁶ Daoud, *Féminisme*, p. 207 et 212.

²⁸⁷ Daoud, *Féminisme*, p. 225.

²⁸⁸ Daoud, *Féminisme*, p. 225.

²⁸⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 225.

²⁹⁰ Lacoste-Dujardin, « Violence en Algérie », p. 27.

²⁹¹ Kepel, *Jihad*, p. 259.

²⁹² Kepel, *Jihad*, p. 272-273. *Takfir* renvoie à l'idée d'« excommunication de la société ».

²⁹³ Djamel Benramdane, « Rouages d'une guerre secrète », *Le Monde diplomatique*, avril 2004, p. 6.

²⁹⁴ Kepel, *Jihad*, p. 256.

²⁹⁵ Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 250, Kepel, *Jihad*, p. 272 et Benramdane, « Rouages », p. 6.

²⁹⁶ Lacoste-Dujardin, *Violence en Algérie*, p. 25-27.

²⁹⁷ Lacoste-Dujardin, *Violence en Algérie*, p. 27.

ailleurs plus pieuses et spiritualistes que politiques dans leur fondamentalisme²⁹⁸. Hayef en arrive d'ailleurs aux mêmes conclusions par le biais d'une enquête sociologique qui l'amène à affirmer que le projet de société islamique trouve moins d'écho auprès des femmes, celles-ci ayant une vision, de par leur ségrégation dans l'espace privé, plus personnelle de la religion²⁹⁹.

L'après de l'« être-femme » algérien

La guerre civile ne favorisa en rien de meilleurs rapports entre hommes et femmes et Lacoste-Dujardin reprend cette idée de « guerre des sexes » déjà mentionnée et explorée par Daoud et Khayat. Cependant, les femmes semblent canaliser cette colère et malgré la violence qui sévit aussi dans les couples, elles veulent étudier, prendre leur place dans la société et la politique et nombre d'associations continuent de lutter face au code de 1984 et cette violence qui leur est infligée³⁰⁰. Si Abdelaziz Bouteflika, au pouvoir en 1999³⁰¹, laissa espérer des changements en 2003, annonçant qu'il procéderait à plusieurs modifications du code, les belles paroles tardèrent à entraîner des actions concrètes alors que les citadines vivant seules étaient encore très souvent victimes d'harcèlement et d'agression³⁰². Cependant, tout récemment, il y a finalement eu déblocage pour certaines modifications du code, adoptées par le Conseil des ministres le 22 février dernier. Les révisions principales du Code de la Famille sont les suivantes : l'âge légal

du mariage sera désormais de 19 ans tous sexes confondus, la tutelle matrimoniale est abolie, l'autorité parentale (commune) affirmée, la polygamie est plus étroitement encadrée par l'obligation d'obtenir la permission de la ou les épouses et celle du tribunal. Il y a aussi tentative d'atténuer les effets néfastes du divorce puisque la garde est accordée potentiellement au père et à la mère, et il va de pair avec un droit au domicile conjugal, sans qu'il soit précisé pour lequel des deux parents³⁰³. Certes ce sont des améliorations notables, mais il reste encore beaucoup de travail à faire, entre autres sur la question de la polygamie et de l'héritage³⁰⁴. Une évolution de la situation globale en Algérie ne pourrait pas nuire non plus aux femmes comme aux hommes qui se détournent de plus en plus de la politique et de son faux-semblant démocratique³⁰⁵.

Maroc : Discrète transformation de la vie des femmes dans le royaume

Le Maroc révèle d'abord sa différence par rapport à la Tunisie et l'Algérie à travers sa monarchie qu'il a conservée tout au long du 20^e siècle et qui est toujours en place, avec le jeune roi Mohammed VI. Le roi se révèle en effet être un acteur incontournable, en tant que Commandant des croyants et détenteur d'un pouvoir non seulement politique, mais aussi religieux. Cette mainmise du religieux par le monar-

que eut et a toujours pour conséquence une dynamique bien différente en ce qui a trait à la réflexion marocaine sur le statut de la femme au 20^e siècle.

Les femmes dans l'histoire marocaine pré-coloniale et la culture traditionnelle *berbère*

Dans *Le Maghreb des femmes*, Khayat présente le Maroc comme le pays s'étant constitué le premier en État musulman au Maghreb. La monarchie en place aujourd'hui, avec Mohammed VI, est née en 1666 avec Moulay Rachid et il s'agit de la dynastie des Alaouites. La première dynastie arabe vit le jour en 788 avec Idriss 1^{er}³⁰⁶. L'histoire du Maroc semble avant tout caractérisée par la résistance et la lutte face à d'éventuels occupants, colonisateurs et ce depuis le 15^e siècle. Bien que la culture traditionnelle marocaine ait été islamisée et malgré le fait que la structure patriarcal s'y retrouve tout autant, sa différence face à la tradition arabo-islamique se trouve bien affirmée, peut-être davantage qu'en Tunisie et en Algérie, ce que Daoud explique par le moins d'influences, entre autres turque, ayant eu la possibilité de toucher le Maroc, ce dernier empêchant farouchement une telle chose³⁰⁷. Ainsi le système tribal semble y avoir perduré plus longtemps dans sa diversité, aménageant par conséquent différemment le vécu féminin. En effet, la femme loin d'être dépourvue de tous droits suite à son mariage dispose entre autres du *amghar*, lui permettant de porter plainte auprès du chef en cas de problèmes conjugaux et peut retourner vivre chez ses parents ainsi que demander à ceux-ci d'assurer une médiation. Selon Daoud, elle peut aussi divorcer de son propre chef et dispose d'un douaire, bien qu'il ne soit pas conservé au moins en partie, comme dans

²⁹⁸ Voir Dialmy, « Féminisme et islamisme », p. 491 et suivantes.

²⁹⁹ Hayef, « Positions religieuses », p. 287-288.

³⁰⁰ Lacoste-Dujardin, *Violence en Algérie*, p. 28-29.

³⁰¹ Hayef, « Positions religieuses », p. 274.

³⁰² Lyes Si Zoubir, « Statu quo pour les femmes », *Le Monde diplomatique*, avril 2004, p. 4.

³⁰³ Femmes sous lois musulmanes, [http://www.wluml.org/french/newsfulltxt.shtml?cmd\[157\]=x-157-136263](http://www.wluml.org/french/newsfulltxt.shtml?cmd[157]=x-157-136263), section « Actualités et points de vue », article « Algérie : Le Code de la Famille partiellement révisé » par Salima Tlemçani (*El Watan*, 28/02/05), consulté le 1^{er} mars 2005.

³⁰⁴ Salima Tlemçani, « Algérie : Le Code de la Famille partiellement révisé », *El Watan*, 23 février 2005.

³⁰⁵ Fatiha Talahite, « Bilan de l'année/Algérie », dans *L'état du monde : Annuaire économique géopolitique mondial 2005*, Montréal, La Découverte/Boréal, 2004, p. 96.

³⁰⁶ Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 202.

³⁰⁷ Daoud, *Féminisme*, p. 237-239.

le droit islamique, peu importe l'issue du mariage. Un certain espace de liberté réside aussi dans la possibilité d'une union libre, d'un mariage exogame et des fréquentations permises entre « fiancés » avant le mariage. Cependant, en ce qui a trait au droit politique qui sera une des revendications majeures des associations féminines marocaines, la femme a l'obligation d'être accompagnée par son tuteur si elle désire être présente à l'assemblée locale³⁰⁸. De même, la mixité était, selon les observateurs de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e, le mode de célébration berbère normal, par le chant et la danse, et donc loin de l'enjeu des luttes entre islamisme et féminisme aujourd'hui. Cependant, comme nous l'avons mentionné plus haut, la société berbère traditionnelle n'échappe pas pour autant à l'idéologie patriarcale, d'où la mise à mort de la femme en cas d'adultère et un esclavage qui perdura jusque dans les années 1930 et dont les femmes ne furent pas les moindres victimes³⁰⁹.

Position salafiste adoptée par les *oulémas* au Maroc

Les *oulémas* marocains, comme les Algériens, choisirent d'emprunter la voie du salafisme comme attitude religieuse privilégiée face à l'ennemi occidental, Français et Espagnols au 19^e siècle, et afin de « régénérer et purifier les pratiques religieuses³¹⁰ », combattant de même le pouvoir religieux marginal du maraboutisme et de ses *zaouïas*, bref procédant à une véritable « réislamisation »³¹¹. Ce sont ces mêmes salafistes qui deviendront les initiateurs du mouvement nationaliste marocain.

La plus courte colonisation de l'histoire du Maghreb : début...et fin

Si en 1906 la division du Maroc, devenu protectorat, en zones française, espagnole et internationale, est officialisée par la conférence d'Algésiras, la reprise des combats, initiée par nombre de tribus, mais aussi en ville, ne se firent pas attendre et perdurèrent jusqu'à la victoire. Les femmes, armées de leurs *yoyous*, aidèrent, elles aussi, la cause nationaliste. La colonisation française au Maroc fut par ailleurs assez différente de celle de Tunisie et d'Algérie. En effet, le maréchal Lyautey en poste au Maroc entretint un très grand respect de la culture marocaine qu'il voulait conserver intacte³¹². Comme le dit Khayat, le Maroc n'a « [...] pas été délibérément saccagé par la colonisation sauvage³¹³ ». Ainsi, au contraire de l'instrumentalisation de la femme effectuée en Algérie par le colonisateur, il n'en fut rien au Maroc où la femme demeurerait majoritairement confinée dans l'espace privé du domicile et du voile³¹⁴. Par la suite, les années 1930 furent le moment d'une poussée conservatrice à l'endroit des femmes, plusieurs interdits fleurissant dont ceux de sortie de la femme seule, de la *djellaba*, à travers laquelle transparaissent les formes, ainsi que des babouches brodées³¹⁵. Malgré ce contrôle croissant de la mobilité et de la tenue vestimentaire des femmes par les religieux, l'éducation des filles prit son essor en ce début du 20^e

siècle³¹⁶. Cependant, les premières femmes éduquées provenaient avant tout de familles privilégiées et détentrices d'un certain pouvoir³¹⁷.

Quelques hommes porteurs d'un potentiel émancipatoire pour la femme marocaine : le *fquih*³¹⁸ et le roi

L'une des sources d'inspiration du chef du parti nationaliste Istiqlal Allal el Fassi était à l'époque (années 1940) le *fquih* Belarbi Alaoui de Fès. Ce juriste encourageait la libération de la femme, entre autres par l'éducation, en ce qu'une telle chose favoriserait l'émergence de la nation marocaine, celle-ci ayant à y jouer un rôle actif irremplaçable³¹⁹.

De même, le roi Mohammed V ne fut pas influencé par la cohorte d'hommes de foi venus lui déclarer : « c'est abreuver de venin une vipère déjà gorgée de poison que d'éduquer les femmes³²⁰ », celui-ci refusant cette analogie entre femme (mère) et serpent.

Si selon Khayat, l'émancipation des femmes dans le monde arabo-musulman semble devoir nécessairement passer par des hommes détenteurs de pouvoir tels que Mohammed V, réalité dans laquelle elle voit se miroiter une nécessaire coopération entre les deux sexes³²¹, une tout autre lecture est possible. En effet, la lecture politique du « vivre-femme » du 20^e siècle par Daoud invite à reconnaître les jeux de pouvoirs au centre desquels se trouve la femme, parfois bien malgré elle, objet écartelé entre les différents acteurs politiques. Ainsi, lorsque Mohammed V pro-

³¹² Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 201 et Daoud, *Féminisme*, p. 241. Daoud rappelle néanmoins avec justesse que Lyautey a eu un impact énorme sur le Maroc, peu importe qu'il soit jugé négatif ou positif. Après son départ, la colonisation française tenta néanmoins d'amener le retour du droit coutumier (*dahir berbère*) dans les campagnes, mais la population s'y opposa fortement.

³¹³ Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 201.

³¹⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 241, d'après Masson, traductrice du Coran.

³¹⁵ Daoud, *Féminisme*, p. 242.

³¹⁶ Daoud, *Féminisme*, p. 242-243.

³¹⁷ Daoud, *Féminisme*, p. 246.

³¹⁸ Sans doute l'équivalent de *faqih* dont Kepel (*Jihad*, 2000) propose la définition suivante en p. 429 de son glossaire : « juriste spécialisé dans la science du droit musulman (*fiqh*) ».

³¹⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 244.

³²⁰ Daoud, *Féminisme*, p. 245.

³²¹ Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 203.

nonça le célèbre discours de Tanger en 1947, certes la femme y est présentée comme le « baromètre de notre renaissance et l'élément moteur de la réalisation du programme de réformes³²² » et y est donc exaltée. Cependant, ce discours demeure entretissé d'une auto-légitimation du pouvoir royal et il en est de même du discours de sa fille Lalla Aïcha devenue véritable symbole de la lutte pour l'émancipation des femmes au Maroc³²³.

Émergence des premières associations de femmes

Quelques années plus tôt, dénotant l'importance de la question femme, l'Istiqlal et le Parti de l'Indépendance (PDI) créaient leurs propres cellules féminines (exclusivement) dont l'*Akhout es safa* (« les sœurs de la transparence/pureté ») prenant comme modèle et source d'inspiration les mères des Croyants, entourage féminin du Prophète³²⁴.

Exil de Sa Majesté et guerre d'Indépendance

Suite à l'exil obligé du Roi et de son entourage dès 1953, un cousin Moulay Arafa accéda au trône et les nouvelles idées concernant la femme furent rangées au tiroir, plusieurs écoles fermées, le portrait du roi Mohammed V n'en devenant que plus lumineux pour nombre de femmes qui en firent un Sauveur, un héros. Plusieurs femmes telles que Fatima al Malqiha, Fatma Belarbi et Haddaouya participèrent d'ailleurs aux premières révoltes et au mouvement de résistance qui fit de nouveau des siennes la même année³²⁵. La colonisation prit fin en 1956, 43 ans, 7 mois

et 18 jours plus tard³²⁶ et le premier gouvernement fut celui de Allal el Fassi de l'Istiqlal.

La *Moudawana*

De retour d'exil, l'un des premiers gestes que le Roi posa fut celui de lancer l'édification d'un code du statut personnel dont la pureté chariaïque serait rétablie et qui se traduirait par un progrès indéniable. Le produit fini présenté en 1958, en tout point salafiste, correspondit tout à fait à la tradition malékite³²⁷, que Fati Ziai qualifie par ailleurs de conservatrice³²⁸, et ne démontra que très peu d'audace transformatrice pour les femmes³²⁹. Comme ce fut le cas en Algérie, la *moudawana*, nouveau code du statut personnel, entre en contradiction avec la Constitution du pays proclamant l'égalité³³⁰. Daoud analyse ce code comme une volonté de lente transformation du statut de la femme dont le fondement éternel serait la *Charia*. Si Istiqlaliens et quelques féministes reconnurent néanmoins en Allal el Fassi un grand libérateur, entre autres, de par la possibilité de faire appel à un juge qu'il inséra en plusieurs endroits de la *moudawana*, le code fourmille néanmoins d'aspects inégalitaires du point de vue féministe et de défense des droits de la femme.

Maintien du tuteur matrimonial (*wali*)

La *moudawana* a décidé le maintien de l'obligation pour la femme d'obtenir la

³²⁶ Daoud, *Féminisme*, p. 255 et Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 200.

³²⁷ Kepel, *Jihad*, p. 430. « [L'] une des quatre écoles juridiques de l'islam sunnite, surtout présente en Afrique du Nord et de l'Ouest ».

³²⁸ Fati Ziai, « Personal Status Codes and Women Rights in the Maghreb », dans Mahnaz Afkhami et Erika Friedl (dir.), *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform*, Syracuse, Syracuse University Press, 1997, p. 72.

³²⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 255.

³³⁰ Ziai, « Personal Status Code », p. 74.

permission de son tuteur matrimonial, évidemment un homme, avant de pouvoir se marier. C'est tout juste si cette obligation fut abolie pour les femmes de plus de 18 ans, orphelines de père, mais elles sont les seules privilégiées³³¹.

Maintien de la polygynie

Si la polygamie unilatérale et donc polygynie est conservée dans la code du statut personnel marocain, il y a néanmoins attribution de certains moyens de protection pour la femme, désormais. En effet, les deux femmes concernées doivent être avisées de la situation polygynique envisagée par le mari, mais leur accord n'est pas requis. Ziai met bien en lumière le décalage de cette loi avec la réalité sociale marocaine où la polygynie est très peu présente. Un autre « droit » sera aussi accordé à la femme en ce qui a trait à la polygynie, ultérieurement, soit celui d'inscrire dans le contrat de mariage son opposition à la venue d'une autre femme et son droit au divorce dans un tel cas. Cependant, comme le note Ziai, les militant(e)s pour les droits des femmes confirment que le recours à ce droit est des plus rares³³² et d'ailleurs aucune sanction juridique ne l'accompagner pour assurer son application.

Mettre fin au mariage : trois possibilités reconnues par la *moudawana*

Daoud identifie en effet trois « désunions » possibles dans le cadre du code. La première est le divorce judiciaire auquel la femme peut avoir recours en cas de négligence et/ou de mauvais traitement, voire d'impuissance³³³. Selon l'auteure, il est rarement mis en pratique alors que Ziai affirme pour sa part que « the only factor

³²² Daoud, *Féminisme*, p. 250.

³²³ Daoud, *Féminisme*, p. 245 et 250 et Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 202.

³²⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 248

³²⁵ Daoud, *Féminisme*, p. 252-253.

³³¹ Ziai, « Personal Statut Code », p. 75.

³³² Ziai, « Personal Status Code », p. 75-76.

³³³ Daoud, *Féminisme*, p. 256.

that is always taken seriously by the courts is a husband's failure to provide economically for his wife or family³³⁴ ». Le second, dont la frontière avec le monde de l'esclavage est très mince, est le *khol*, rupture des liens conjugaux par le rachat, remboursement de la dot ou *mout'a* et est un terrain fertile au chantage³³⁵. Le dernier type est évidemment la répudiation (*talaq*) et les quelques modifications la concernant spécifient la nécessité de la présence des deux parties et d'un juge afin qu'elle soit reconnue comme effective. La répudiation est maintenue dans son unilatéralité de l'homme vers la femme³³⁶. De plus, pendant les trois mois suivant l'« acte de répudiation », le mari peut reprendre sa femme, une fois repue par une phase de « polygamie successive³³⁷ ». Daoud et Khayat n'hésitent pas à mentionner les impacts psychologiques extrêmement négatifs de la polygamie et de la répudiation sur la femme, mais aussi sur les enfants³³⁸. Du moins la femme en cas de répudiation a-t-elle le droit à une compensation financière et à la garde de ses enfants³³⁹, mais ce droit n'a rien de pratique, n'étant assuré par aucune sanction et la majorité des femmes doivent se débrouiller seules³⁴⁰.

Âge du mariage, virginité et complémentarité

L'âge du mariage est porté à 15 ans pour la fille et 18 pour le garçon, mais encore une fois, rien n'assure la mise en pratique de cette nouvelle loi, contraire aux us

et coutumes de nombre de régions marocaines³⁴¹. Aussi, un certificat de virginité, pour la femme uniquement, peut être demandé avant que le certificat de mariage ne soit obtenu³⁴². De plus, contre l'égalité prononcée par la *Convention on the Elimination of Discrimination Against Women (CEDAW)*, la *moudawana* valorise l'idée « obligations complémentaires », l'homme étant chargé d'assurer les besoins essentiels de la femme (nourrir, vêtir, loger) et celle-ci lui devant fidélité et obéissance³⁴³ et requérant sa permission pour travailler³⁴⁴. De plus, elle n'a pas droit au mariage avec un non-musulman et ne peut transmette sa nationalité à ses enfants. Les règles de succession et d'héritage demeurent les mêmes que dans la *Charia*³⁴⁵.

Ainsi, la femme se trouve dans un état de subordination et de dépendance face à l'homme, ce qui montre, selon Daoud, que la représentation de la femme ayant inspirée et transparaissant dans la *moudawana* est celle de la femme riche dont le contrôle intégral par l'homme ne présente pas une menace pour sa survie³⁴⁶.

Au contraire des huées féminines face au code de 1984 en Algérie, le code marocain ne suscita pas beaucoup de réactions d'opposition et certaines furent d'ailleurs fières de ce cadeau du Roi destinée aux femmes, création maghrébine sans l'influence de l'Occident. Intellectuelles et bourgeoises ne se sentirent pas interpellées par le code, préoccupées avant tout par leur éducation et considérant la *moudawana* comme s'adressant aux classes populai-

res³⁴⁷. Leur prise de conscience se fit plus tard, dans les années 1970 et 1980.

Œuvres de charité face à la grande pauvreté, principalement des femmes

À la fin des années 1950, suite, entre autres, à la déclaration de Zhor Lazrak sur l'extrême pauvreté de nombre de femmes, le congrès vota une motion statuant sur l'égalité civique et politique de la femme et de l'homme et s'enclencha une série de mesures afin de favoriser l'alphabétisation, la santé, la création d'emplois, etc. Cependant, bien que des femmes telles que Fatima Hassar cherchèrent à en faire un exercice de transformation de la société, l'impact ne fut pas convaincant. Face à la multiplication des tensions politiques entre l'État et les caïds du Moyen Atlas, la lutte de pouvoir entre le parti dirigeant et le Roi ainsi que la division de l'Istiqlal, le travail en faveur de l'amélioration des conditions de vie de la femme s'évapora et le poids symbolique de Lalla Aïcha se fit plus léger alors qu'elle passait du statut de fille du Roi à celui de sœur du Roi à la mort de Mohammed V en 1961³⁴⁸.

Règne d'Hassan II : « émancipation tranquille des femmes » ?

Le règne d'Hassan II s'amorça avec une première Constitution en 1962 où il y eut déclaration, en l'article 2, d'une égalité politique, professionnelle et civique de l'homme et de la femme ainsi que l'instruction obligatoire dans un *dahir* (loi) dès 1963. Cependant, les années 1960, caractérisées une fois de plus par de grandes tensions politiques au Maroc, ne menèrent pas à de fortes transformations de société, transformations qui devaient par ailleurs absolument, selon le roi Hassan II, se fonder sur la culture éthique islamique

³³⁴ Ziai, « Personal Status Code », p. 76-77.

³³⁵ Daoud, *Féminisme*, p. 256-257.

³³⁶ Ziai, « Personal Status Code », p. 75.

³³⁷ Daoud, *Féminisme*, p. 257.

³³⁸ Khayat, *Le Maghreb des femmes*, p. 103-104 et Daoud, *Féminisme*, p. 257 et 304.

³³⁹ Cependant, alors que la veuve obtient à la fois la garde légale et physique, la divorcée n'a droit qu'à la garde physique. De plus, en cas de remariage, il y a perte de la garde légale pour la première. (Ziai, « Personal Status Code », p. 76.

³⁴⁰ Daoud, *Féminisme*, p. 257.

³⁴¹ Ziai, « Personal Status Code », p. 75 et Daoud, *Féminisme*, p. 257.

³⁴² Ziai, « Personal Status Code », p. 76.

³⁴³ Ziai, « Personal Status Code », p. 73 et 76.

³⁴⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 258.

³⁴⁵ Daoud, *Féminisme*, p. 258.

³⁴⁶ Daoud, *Féminisme*, p. 258.

³⁴⁷ Daoud, *Féminisme*, p. 258-259.

³⁴⁸ Daoud, *Féminisme*, p. 260-263.

marocaine³⁴⁹. Si changement il y avait du côté des filles dont l'éducation faisait son chemin, en amenant plusieurs à se dévoiler, le taux de divorces augmentant, de l'autre on devait s'attendre à un retour du balancier, la société traditionnelle, principalement en campagne, se repliant sur elle-même. Ainsi, la transformation des mentalités, surtout en campagne, mais aussi en ville, fut très lente, voire inexistante. Même les maigres acquis de la *moudawana* ne réussirent pas à s'implanter, alors qu'une stigmatisation sans pareille du célibat, par la privation de nombre de droits, avait lieu³⁵⁰. Ainsi, le changement social se devait de traîner avec lui, constamment, une force contraire, un Islam traditionaliste craignant sa mise à mort. Néanmoins, le cap de l'instruction fut maintenu pour les femmes qui se réintroduisirent aussi dans l'étude de la religion³⁵¹.

L'émergence d'une parole féminine contestataire face à la loi

À la fin des années 1960, une première critique systématique du code et une dénonciation de la condition de vie des femmes, surtout en milieu rural, prit forme. Un premier périodique portant systématiquement sur les femmes vit aussi le jour s'intitulant *Lamalif*. À la même époque, une fois de plus, le conservatisme religieux se dressa contre ces nouvelles pousses de changement et la mixité perdit du terrain dans les lieux de culte, l'institut de sociologie de Rabat disparut et le « vivre-religieux » islamique sembla de nouveau se revivifier dans la tradition salafiste et dans un islamisme en émergence face auquel l'égalité entre les sexes perdit évidemment du terrain. Le Roi, pour sa part, chargea ses sœurs Lalla Aïcha et Lalla Fatima Zohra de

la nouvelle organisation du nom d'Union Nationale des Femmes Marocaines visant principalement au mieux-vivre des femmes marocaines (et de leurs enfants), les moins alphabétisées du Maghreb, mais une fois de plus, selon Daoud, les effets ne furent pas très concluants³⁵², seule la classe moyenne semblant alors mieux portante.

Contexte de pauvreté et instauration d'une dynamique homme/femme malsaine

Dans un contexte de chômage extrême, les femmes, surtout celles dont la condition était la plus fragile (veuves, divorcées, célibataires), n'hésitèrent pas à accepter des salaires plus bas afin de faire vivre leur famille d'où le malaise entre les sexes, le nombre croissant d'hommes chômeurs ayant beaucoup de difficulté à supporter cette confusion des genres dont parlait Lacoste-Dujardin et ce que Daoud identifie en leur nom d'« invasion agressive d'ordre sexuel³⁵³ ». Celle-ci n'hésite d'ailleurs pas à assimiler le chômage, et par le fait même le transfert de pouvoir économique d'un sexe vers l'autre qu'il engendre, de « castration » pour l'homme³⁵⁴.

Revendications féminines au sein de la sphère politique

Si de nouveaux problèmes politiques virent le jour au début des années 1970 imposant le silence à la question femme, celle-ci fut de retour au sein des partis (Parti du Progrès et du Socialisme (PPS : communiste), Union Nationale des Forces Populaires et l'Istiqlal) sous différentes formes et orientations par la suite. Malgré les divergences, Daoud perçoit une même volonté de laisser la tradition derrière soi³⁵⁵. Cependant, si « sa » question fut

posée dans le cadre politique, la femme demeura exclue de ce domaine.

La difficile transformation du social : travail, contraception, alphabétisation

Si au niveau du travail, la femme put finalement acquérir des droits essentiellement liés aux questions de la maternité, du salaire, que plusieurs tentatives allèrent dans le sens d'une ouverture, pour les femmes, à certains emplois traditionnellement masculins, il demeure qu'au niveau du contrôle des naissances, aucune action concrète ne fut menée³⁵⁶ malgré l'opinion partagée par le grand nombre selon laquelle « [...] polygamie, répudiation, mariages précoces [...] réduisent l'écart entre les générations et contrarient toute politique de contraception³⁵⁷ » et que plusieurs femmes revendiquent le droit à être autre chose que des matrices. Pareillement, l'alphabétisation avança à pas de tortue.

Le conservatisme salafiste s'enflamme

Dès 1979, une vague salafiste se mit à balayer le Maroc, les docteurs de la loi les premiers, appelant à la restitution intégrale de la *Charia* en ce qui a trait au statut personnel, à la ségrégation des sexes, à la multiplication des lieux de culte, au réinvestissement du domicile par les femmes, etc. Ces désirs se traduisirent dans la réalité entre autres par la dépendance instituée à l'homme pour l'obtention d'un passeport, les certificats de bonnes mœurs pour les divorcées, de célibat, etc.³⁵⁸.

Quelques voix masculines discordantes : l'espoir

La même année pourtant, le RNDI (Rassemblement National des Indépendants), réputé pour son ouverture et sa

³⁴⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 264-265.

³⁵⁰ Daoud, *Féminisme*, p. 265-267.

³⁵¹ Daoud, *Féminisme*, p. 267-268.

³⁵² Daoud, *Féminisme*, p. 273-277.

³⁵³ Daoud, *Féminisme*, p. 280.

³⁵⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 281.

³⁵⁵ Daoud, *Féminisme*, p. 286-289.

³⁵⁶ Daoud, *Féminisme*, p. 293-295.

³⁵⁷ Daoud, *Féminisme*, p. 295.

³⁵⁸ Daoud, *Féminisme*, p. 298-299.

volonté de changement, fit deux propositions de modification de la *moudawana* dont au moins une fut acceptée, soit la pension alimentaire anticipée pour la femme entamant les procédures de divorce. De même des hommes tel que Moulay Rachid, tout en étant extrêmement « prudents », prudence toute marocaine, fondant ses propositions sur la *Charia*, construisit néanmoins un projet fort progressiste, très près du code tunisien, parfois même au-delà avec la question de l'héritage, sauf dans le cas des mariages mixtes. M. Khamlichi, professeur en droit musulman se démarque lui aussi pour des opinions très libérales sur certains points de la *moudawana*³⁵⁹. Cependant, ces idées ne trouvèrent pas leur concrétisation dans un Maroc en crise, rongé par la pauvreté et le code demeura immuable, tout comme la domination politique complète par les hommes³⁶⁰.

Émergence du féminisme marocain

En 1983 vit le jour un premier périodique féministe marocain en arabe intitulé *8 mars*, puis deux ans plus tard les premières associations féminines à part entière dont l'Association Démocrate des Femmes Musulmanes du PPS ayant une visée sociale et politique, mais aussi, évidemment juridique, soit la modification du code. Puis, émergèrent en 1987 l'Union de l'Action Féminine, une autre association féministe plus politique, en faveur de l'*ijtihad*, et de la dissociation d'avec les partis politiques ainsi que l'association féminine de l'Istiqlal dont les militantes furent toujours muselées par leurs allégeances politiques assez conservatrices et les positions de leur collègues³⁶¹. L'accès à la sphère politique, la ratification de la convention de Copenha-

gue et les contradictions flagrantes entre les différents textes de lois permettaient alors de réunir toutes ces associations féminines en un front commun, une coordination. D'autres associations virent le jour, davantage ancrées dans le culturel et une nouvelle revue, *Kalima*, parut en 1986. Plusieurs femmes telles que Fatima Mer-nissi, Ghita el Khayat, Thérèse Benjelloun et S. Naamane Guessous firent de la femme au Maghreb, dans le monde arabo-musulman, leur sujet de prédilection, et en furent les véritables fers de lance, n'hésitant pas à explorer les impacts de la prolifération de la polygamie, de la réputation et de la prostitution sur les femmes.³⁶²

Un Islam totalitaire en vue ?

Cependant, l'horizon s'obscurcit de plus en plus pour les associations féminines alors que l'idée d'un « code pénal arabe unifié » fut lancée où les punitions physiques en cas d'infidélité, de relations sexuelles hors mariage ou d'avortement seraient de retour. De même, l'islamisme fit des converties, principalement des lycéennes qui adoptèrent le *hijab*. Aussi, il semblerait que les jeunes hommes de moins de vingt ans qui furent les plus réactionnaires à l'époque quant au statut de la femme, le chômage, comme dans les autres pays maghrébins, et la colère qu'il entraîne ne favorisant pas les relations harmonieuses entre les jeunes, alors même que les hommes de la génération précédente étaient majoritairement en faveur du travail de la femme, contre la polygamie, etc³⁶³.

Néanmoins, la situation critique du Maroc, une pauvreté qui allait en s'approfondissant de plus en plus, la rurali-

sation des villes, tout cela permit de stimuler le contrôle des naissances, l'avortement dans certains cas, des mariages plus tardifs, etc. Cependant, les divorcées demeurèrent extrêmement stigmatisées, les hommes étant toujours enfermés dans l'attitude patriarcale de vénération de la sacro-sainte virginité, perdue par celles-ci. Malgré tout, plusieurs divorcées monoparentales réussirent, comme nombre de célibataires et de veuves, par un travail gigantesque, à faire vivre dignement leurs enfants³⁶⁴.

Mobilisation monstre par les femmes et pour les femmes

Dès 1991, alors que le collectif Maghreb-Égalité 95 voyait le jour, ayant pour but le respect de la convention de Copenhague dans son entièreté, la préparation d'un code alternatif et un véritable avenir de citoyenne dans l'égalité pour les femmes, l'UAF et d'autres associations lançaient une pétition dans le but de modifier la *moudawana*, requérant un million de signatures. Le politique auquel la femme voulut aussi accéder ne fut pas en reste avec la création d'un *Comité national pour la participation des femmes à la vie politique* et la révision de la Constitution fut aussi au menu du jour, tout comme une coordination se fondant uniquement sur la question de la *moudawana*, la confection d'une alternative à celle-ci, la nécessaire prééminence de la Constitution et des ententes internationales³⁶⁵. « [C]omme une vague longtemps refoulée, la question féminine surgit de tous les pores de la société³⁶⁶ », malgré les invectives de certains docteurs de la loi. Face à cette interpellation du social de tous les côtés par les femmes, le roi Hassan II, en tant que dépo-

³⁵⁹ Daoud, *Féminisme*, p. 299-303.

³⁶⁰ Daoud, *Féminisme* p. 305-306.

³⁶¹ Daoud, *Féminisme*, p. 312-317.

³⁶² Daoud, *Féminisme*, p. 317-320.

³⁶³ Daoud, *Féminisme*, p. 321 et 325.

³⁶⁴ Daoud, *Féminisme*, p. 321-325.

³⁶⁵ Daoud, *Féminisme*, p. 332-336.

³⁶⁶ Daoud, *Féminisme*, p. 340.

sitaire du pouvoir religieux, supplia les femmes de ne pas projeter leurs revendications sur la situation politique houleuse du Maroc, mais plutôt de lui écrire afin qu'il soit en mesure d'améliorer la situation, avec l'aide des oulémas. Cependant, une fois de plus, « leur » question leur échappait³⁶⁷.

Aujourd'hui, les femmes marocaines

Ayant succédé à son père en 1999, Mohammed VI a montré dès le début de son règne une ouverture à la question féminine et si l'attente a été longue pour les associations féminines et féministes, au moins a-t-elle pris fin, au moins en partie, au mois de février 2004 avec la nouvelle *Moudawana*. Les acquis face à l'ancienne version sont les suivants : responsabilité et donc autorité familiale des deux époux, abolition de l'idée d'obéissance au mari, âge du mariage à 18 ans tous sexes confondus, le choix d'une tutelle matrimoniale est laissée à la femme, répudiation et divorce deviennent des procédures judiciaires que la femme comme l'homme peut engager³⁶⁸, soit un « divorce consensuel sous contrôle du juge³⁶⁹ ». De même la polygamie perd beaucoup de terrain et sa pratique en sera réduite presque à néant : le juge doit évaluer si l'équité est possible pour chaque cas et la femme a droit de faire de la monogamie la condition de son mariage, sinon d'être prévenue du désir de son mari tout comme l'autre femme. De plus, la première épouse peut divorcer en cas de polygamie.

Les enfants, en cas de divorce, peuvent désormais choisir de vivre avec l'un ou l'autre de leur parent dès l'âge de 15 ans et non de 12 ans pour le garçon comme c'était le cas auparavant³⁷⁰. Ainsi, comme le dit Khalid Naciri, professeur de sciences politiques interrogé par le journaliste Zaarrit, le Roi a procédé à « une lecture ouverte, décomplexée et moderne de la Chariâ³⁷¹ ». Selon Wendy Kristianasen, le Maroc est ainsi le second pays arabo-musulman à établir l'égalité des sexes³⁷². Il reste néanmoins beaucoup de travail pour diffuser ce travail féministe dans la totalité des populations du Maroc³⁷³, travail par ailleurs inachevé, à poursuivre.

Conclusion

Si les transformations des sociétés maghrébines furent lentes en ce qui a trait à la condition inégalitaire de leurs femmes, il demeure que pour le Maroc, comme le note Dialmy³⁷⁴, mais aussi pour la Tunisie et l'Algérie, des changements ont lieu lentement, mais sûrement. Si, encore aujourd'hui, les gouvernements des trois pays ne sont pas sans faire des compromis avec un certain Islam sinon intégriste, du moins conservateur afin de ne pas brusquer alliés ou population, les trois pays, avec les révisions, ou maintien dans le cas de la Tunisie, de leurs codes du statut personnel, se

sont du moins en partie engagés dans ce cheminement vers l'égalité que Dialmy nomme féminisme³⁷⁵. Ce sociologue féministe recommande deux choses pour la suite de l'histoire qui nous apparaissent des plus pertinentes afin de conclure ce rapport. La première est une exégèse féministe, dont Hassan et Babès nous ont entre autres donné un excellent exemple, permettant une réappropriation par les femmes de cet Islam qui leur appartient autant qu'aux hommes, un véritable processus de « dépatrilisation » du Coran, des *hadith*, etc. Puis, en second lieu, l'auteur conseille l'exploration plus avant du bassin égalitaire par excellence que constitue le mysticisme³⁷⁶ et dont une véritable sociologie ou anthropologie religieuse, telle que recommandée par Babès, doit être faite au Maghreb. Beaucoup de travail en perspective, mais aussi beaucoup d'espoir.

³⁶⁷ Daoud, *Féminisme*, p. 338-345.

³⁶⁸ Femmes sous lois musulmanes, [http://www.wluml.org/french/newsfulltxt.shtml?cmd\[157\]=x-157-23004](http://www.wluml.org/french/newsfulltxt.shtml?cmd[157]=x-157-23004), section « Actualités et points de vue », article « Maroc : Moudawana : La confusion des genres n'est plus de mise » par H Zaatit (*La Nouvelle Tribune*, 2003), 5 p., consulté le 18 février 2005.

³⁶⁹ H Zaatit, « Maroc : Moudawana : La confusion des genres n'est plus de mise », *La Nouvelle Tribune*, 2003, p. 2

³⁷⁰ H Zaatit, « Maroc : Moudawana : La confusion des genres n'est plus de mise », *La Nouvelle Tribune*, 2003, p. 2

³⁷¹ H Zaatit, « Maroc : Moudawana : La confusion des genres n'est plus de mise », *La Nouvelle Tribune*, 2003, p. 4.

³⁷² Wendy Kristianasen, « Débats entre femmes en terres d'islam : Au Maroc et en Iran », *Le Monde diplomatique*, mai 2004, p. 20.

³⁷³ Voir l'article « Maroc, Moudawana, l'an 1 » de *Jeune Afrique* dans le dossier « Actualités et points de vue » du site internet de *Femmes sous lois musulmanes*.

³⁷⁴ Dialmy, *Logement, sexualité et islam*, p. 263-264.

³⁷⁵ Dialmy, « Les antinomies », p. 13.

³⁷⁶ Dialmy, « Féminisme et islamisme », p. 499.

Bibliographie

- Le Saint Coran*, traduction de Muhammad Hamidullah avec la collaboration de M. Léturmy, 12^e édition, Maison d'Ennour, 1986.
- Andezian, Sossie, « Femmes et religion en islam : un couple maudit ? », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, vol. 2, 1995, p. 181-199.
- Babès, Leïla, « L'islam au féminin. Le culte des saintes au Maghreb », dans Françoise Lautman (dir.), *Ni Eve ni Marie*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 295-306.
- Babès, Leïla et Tareq Oubrou, *Loi d'Allah, loi des hommes : liberté, égalité et femmes en islam*, coll. « Spiritualités », Paris, Albin Michel, 2002, 363 p.
- Baffoun, Alya, « Feminism and Muslim Fundamentalism : The Tunisian and Algerian Cases », dans Valentine M. Moghadam et World Institute for Development Economics Research (dir.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspectives*, Boulder, Westview Press, 1994, p. 167-182.
- Benkheira, Mohammed H., « Le visage de la femme : entre la shari'a et la coutume », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 20, n°2, 1996, p. 15-36.
- Benramdane, Djamel, « Rouages d'une guerre secrète », *Le Monde diplomatique*, avril 2004, p. 6.
- Bessis, Sophie et Souhayr Belhassen, *Femmes du Maghreb : l'enjeu*, Paris, J.-C. Lattès, 1992, 278 p. 195-234.
- Bouatta, Cherifa et Doria Cherifati-Merabtine, « The Social Representation of Women in Algeria's Islamist Move ment », dans Valentine M. Moghadam et World Institute for Development Economics Research (dir.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspectives*, Boulder, Westview Press, 1994, p. 183-201.
- Chater, Souad, « Le vécu féminin dans le monde musulman : la règle et l'exception », in *Femmes et Islam : actes du colloque Rôle et statut des femmes dans les sociétés contemporaines de tradition musulmane*, Paris, Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes, 2000, p. 26-45.
- Cheriet, Boutheina, « Genre, société civile et citoyenneté en Algérie », *Femmes sous lois musulmanes*, Dossier 14-15, novembre 1996, 8 p. Consulté sur <http://www.wluml.org/french/>.
- Daoud, Zakya, *Féminisme et politique au Maghreb : soixante ans de lutte (1930-1992)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993, 373 p.
- Dialmy, Abdessamad, « Féminisme et islamisme dans le monde arabe : essai de synthèse : l'émergence d'une sociologie féministe des religions », *Social Compass*, vol. 43, n° 4, 1996, p. 481-501.
- Dialmy, Abdessamad, « Les antinomies de la raison islamo-féministes : les femmes acteurs religieux de l'Islam », *Social Compass*, vol. 50, n° 1, 2003, p. 13-22.
- El-Khayat-Bennai, Rita, *Le Maghreb des femmes : les défis du 21^e siècle*, Rabat, Éditions Marsam, 2001, 296 p.
- Yvonne Yazbeck Haddad, « Islam and Gender : Dilemmas in the Changing Arab World », dans Yvonne Yazbeck Haddad et John L. Esposito (dir.), *Islam, gender, & social change*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 3-29.
- Hassan, Riffat, « Feminism in Islam », dans Arvind Sharma et Katherine K. Young (dir.), *Her Voice, Feminism and World Religions*, coll. « McGill studies in the history of religions », Albany, SUNY, 1999, p. 248-278.
- Hayef, Imane, « Positions religieuses des femmes algériennes et choix politiques et de sociétés », dans Françoise Lautman (dir.), *Ni Eve ni Marie*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 273-293.
- Hayeur, Mariette, « Contre-pouvoirs féminins au Maroc dans la famille et la religion », dans Camille Lacoste-Dujardin et Marie Virolle-Souibès, *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration : la frontière des genres en question : études sociologiques et anthropologiques*, coll. « L'observatoire des sociétés », Paris, Publisud, 1998, p. 127-141.
- Kepel, Gilles, *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Éditions Gallimard, 2000, 452 p.
- Labidi, Kamel, « Mascarade électorale en Tunisie : un pouvoir avide de puissance », *Le Monde diplomatique*, octobre 2004, p. 3. ainsi que Sophie Bessis, « Bilan de l'année/Tunisie », dans *L'état du monde : Annuaire économique et géopolitique mondial 2005*, Montréal, La Découverte/Boréal, 2004, p. 107-108.
- Lacoste-Dujardin, Camille, « Violence en Algérie contre les femmes transgressives ou non des frontières de genres », dans Camille Lacoste-Dujardin et Marie Virolle-Souibès, *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration : la frontière des genres en question : études sociologiques et anthropologiques*, coll. « L'observatoire des sociétés », Paris, Publisud, 1998, p. 19-29.

Cahier de recherche no. 6 uqàm mars 2006

Mernissi, Fatima, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, New York, Schenkman Publishing, 1975, xx, 132 p.

Milot, Jean-René, *L'islam : des réponses aux questions actuelles*, coll. « en question », Montréal, Québec Amérique, 2004, 143 p.

Peyron, Michael, « La femme tamazight du Maroc central », dans Camille Lacoste-Dujardin et Marie Virolle-Souibès, *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration : la frontière des genres en question : études sociologiques et anthropologiques*, coll. « L'observatoire des sociétés », Paris, Publisud, 1998, p. 109-124.

Schimmel, Annemarie, *L'islam au féminin: la femme dans la spiritualité musulmane*, Paris, Albin Michel, 2000, 219 p.

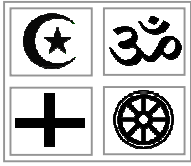
Si Zoubir, Lyes, « Statu quo pour les femmes », *Le Monde diplomatique*, avril 2004, p. 4.

Tahon, Marie-Blanche, « Islamité et féminin pluriel : Localismes », *Anthropologies et sociétés*, vol. 18, n° 1, 1994, p. 185-202.

Weibel, Nadine B., « Islamité, égalité et complémentarité : vers une nouvelle approche de l'identité féminine », *Archives de Sciences sociales des Religions*, vol. 95, juillet-septembre 1996, p. 133-141.

Ziai, Fati, « Personal Status Codes and Women Rights in the Maghreb », dans Mahnaz Afkhami et Erika Friedl (dir.), *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform*, Syracuse, Syracuse University Press, 1997, p. 72-82.

P.S. : Voir les notes en bas de page pour les articles issus du site internet de *Femmes sous lois musulmanes*.



GROUPE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE SUR LE MONTRÉAL ETHNORELIGIEUX (GRIMER)

Résumé du projet

Le GRIMER rassemble des chercheuses et chercheurs des départements des Sciences religieuses et de Géographie de l'Université du Québec à Montréal (UQÀM). Bénéficiant d'une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, l'équipe a pour objectif général d'étudier les manifestations et le rôle de l'appartenance religieuse au sein de différentes minorités ethnoculturelles qui se sont établies dans le Grand Montréal depuis le début des années 1970. Le projet vise, plus précisément, à cerner la fonction du facteur religieux dans l'élaboration de ce que le sociologue Albert Bastenier (2004) appelle *l'identité* et la *conscience ethniques*.

Dans la première phase de son programme de recherche (période 2004-2007) le GRIMER effectue des enquêtes auprès de quatre communautés spécifiques : les bouddhistes d'origine cambodgienne, les hindous d'origine tamoule (sri-lankaise), les musulmans d'origine maghrébine et les pentecôtistes d'origine africaine sub-saharienne. Le programme de recherche comprend également trois études « transversales », dont l'une qui trace l'évolution démographique de la diversité ethnoreligieuse au Québec depuis 1961, alors que les deux autres s'attardent aux femmes et aux adolescents — deux sous-ensembles sociaux pour qui le facteur religieux semble entraîner des enjeux particuliers selon les études ethniques disponibles. Les résultats du GRIMER seront présentés, entre autres, sous forme d'un recueil à la fin de la période triennale susmentionnée.

L'équipe professorale du GRIMER :

Coordonnateur : **Louis Rousseau** (PhD en science des religions)
Téléphone : (514) 987-3000, poste 4447#
Courriel : louisdrousseau@videotron.ca

Co-chercheurs : **Mathieu Boisvert** (PhD en *Religious Studies*)
Téléphone : (514) 987-3000, poste 6909#
Courriel : boisvert.mathieu@uqam.ca

Jean-René Milot (PhD en *Islamic Studies*)
Téléphone : (514) 987-4497
Courriel : milot.jean-rene@uqam.ca

Frank W. Remiggi (PhD en géographie)
Téléphone : (514) 987-3000, poste 4549#
Courriel : remiggi.frank@uqam.ca

Marie-Andrée Roy (PhD en sociologie)
Téléphone : (514) 987-3000, poste 7860#
Courriel : roy.marie-andree@uqam.ca